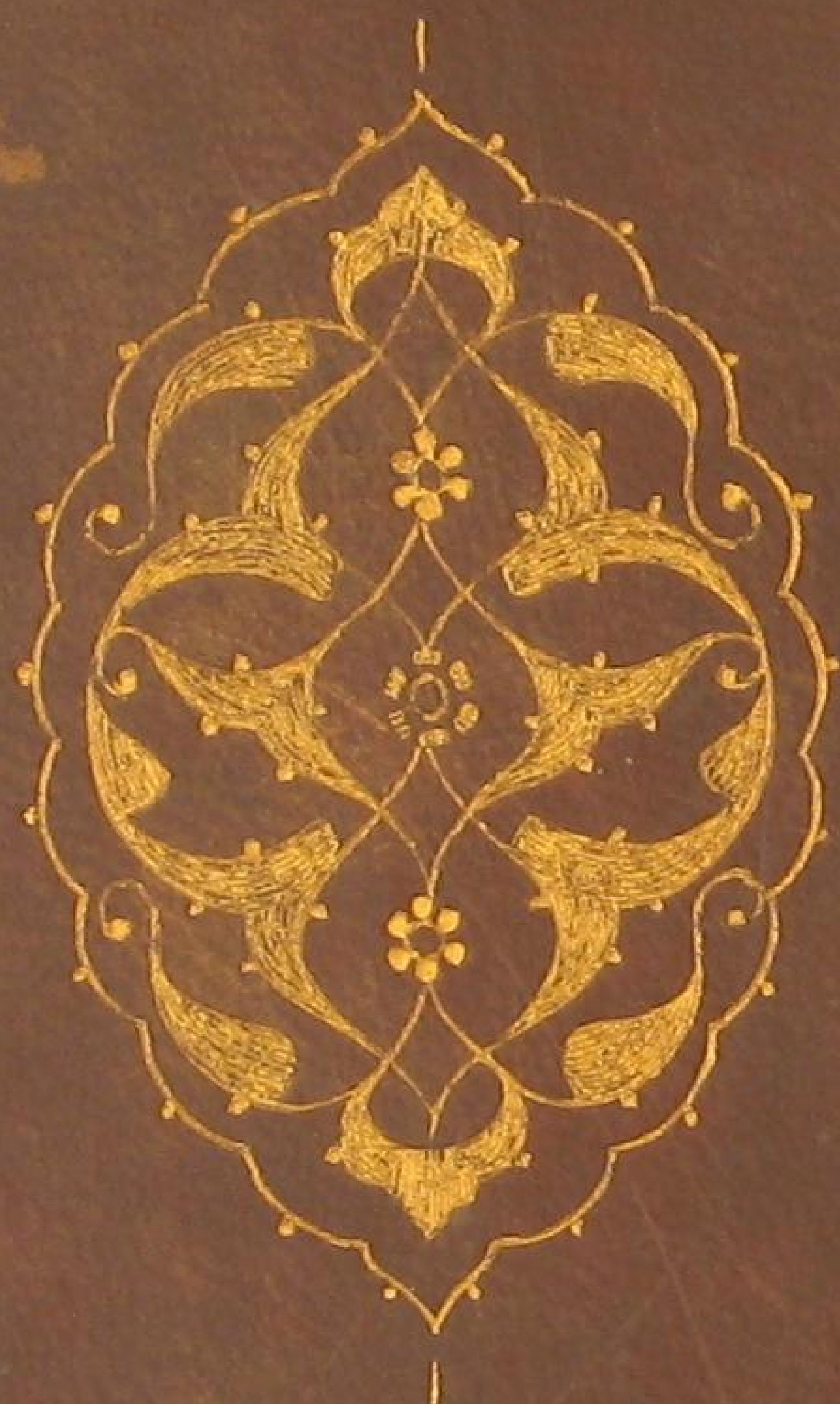





KÖPRÜLÜ K
53
M ASIM B

۹۴

استصحبه العبد الفقير الى الله سبحانه وتعالى
مصطفى بن علي
عفي عنهما

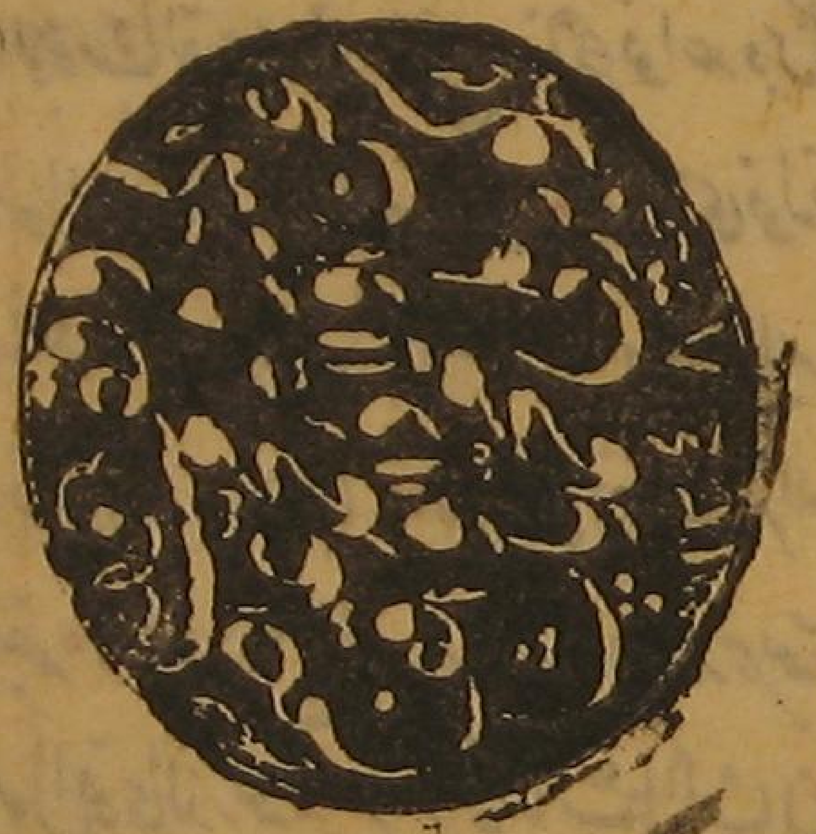


تملكه الفقير حسن
[illegible]
[illegible]



ثم تملكه الفقير مصطفى بن محمد
مفتي [illegible]
عفا الله عنهما





٥٤

الحمد لله الذي هدانا بافاضة انوار التوفيق الى تحقيق حقائق الكتاب ودقائق الخبر
وارشدنا بانارة الطريق الى كشف اسرار القياس ووجه الاقتباس من مشكوة
الاثر • فاجتمع آراؤنا على تنقيح مناط الاباحة والكراهة والحرام واحكام الاحكام
والتلويح بمآخذ الوجوب والعدم للانام • لتوضيح مناهج قواعد دين الاسلام •
والصلوة على رسوله المصطفى • وصفيه المستصفى • محمد الذي قوله تعديل اركان
الحجة والبرهان • وفعله تقديم تحصيل العدل والاحسان • وعلى آله الابرار وصحبه
الاخيار • الناقلين للآثار والاخبار • فلا يخفى على ذوي البصائر السليمة •
والاذهان المستقيمة • ان كتاب التنقيح لبدر سماء العرفان صدر الشريعة • وهو
للوصول الى الاصول اقوى الذريعة • مع صغر حجمه كتاب جليل الشان • جلي البرهان
بحر محيط بغرر الحقائق • كنز مغن اودع فيه نقود الدقائق • الفاظه معادن
جواهر المطالب الشريفة • وحروفه اكمام ازاهير النكات اللطيفة • شعر • ففي
كل لفظ منه روض من المنى • وفي كل سطر منه عقد من الدرر • فشرحته اثناء اشتغالي
بمجاورة الطلاب • وحل كتب اخر غير هذا الكتاب • شرحا يحتوي على تقرير قواعده
وتحرير معاقده • وتفصيل ابواب كنوزه • وتذليل صعاب رموزه • وتحليل الفاظه

الفاظه ومعانيه • وتلخيص مقاصده ومبانيه • فصدعت بصريح الحق حيث تلجلج فيه
الشارح • واصلحت مواقع طعن جرح فيه الجارح • واشرت الى ما وقع للمصنف
من السهو والتساهل • وما عرض له في شرحه من الخطا للغفلة والتغافل • واودعته
فوائد ملتقطة من كتب العلماء الاقدمين • وفرائد مقتبسة من تصانيف الفضلاء المتاخرين
ولطائف ابحاث سمح بها جواد نظري • وغرائب اسرار ابدعتها قوة فكري من مخدرات
حقائق من بدائع الزمان • وابكار افكار لم يمسها قبله انس ولا جان • مجتنبا
عن التطويل الممل • والايجاز المخل • مراعيا شرائط الاقتصاد • متجافيا عن التعسف
والعناد • سائلا من الله الوهاب • الهام الحق والصواب • ثم جعلته تحفة لحضرة
السلطان الاعظم • وخدمة لسدة الخاقان الافخم • مالك رقاب الامم • خليفة الرحمن
صاحب الزمان • مظهر اسرار ان الله يامر بالعدل والاحسان • مظهر انوار السلطان
ظل الله في الارض • المجاهد في سبيل الله باقامة السنة والفرض • حامي بلاد اهل
الايمان • ماحي آثار الكفر والطغيان • الذي سقى روض الجهاد من حوض حسامه
فاخضر نبات الغزو بعد ما اصفر • فراى جيل بني الاصفر في مرآت سيفه الصقيل
وجه الموت الاحمر • وهو السلطان الغازي • ابو الفتوح والمغازي • سلطان
سليمان شاه ابن سلطان سليم خان • ابن سلطان بايزيد خان ابن سلطان محمد
خان ابن سلطان مراد خان ابن سلطان محمد خان ابن سلطان بايزيد خان
ابن سلطان مراد خان ابن سلطان اورخان ابن سلطان عثمان • ابد الله لواء
خلافته معقودا بالسعود • وربط اطناب خيام دولته باوتاد الخلود • وهذا دعاء
اهل الاسلام قاطبة في القيام والقعود • والركوع والسجود • والآن اوان الشروع

في المقصود والاستمداد من مفيض الخير والجود فنقول ومن الله التوفيق وبيده
ازمة التحقيق **اصول الفقه** اي هذا اصول الفقه لما اراد تعريفها باعتبار المعنى
الاضافي احتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال الاصل يعني في اللغة ما يبتنى
عليه غيره حسيا كان كابتناء السقف على الجدار او عقليا كابتناء الحكم على الدليل
وتعريفه بما وقع في المحصول بالمحتاج اليه لا يطرد والتعريف بالعام اذا كان لفظيا
صح الا انه قبيح وكفى ذلك وجها للعدول والترجيح لصدقه على الفاعل والصورة
والغاية لم يقل والغاية لان الحاجة الى تصورها لا الى نفسها بخلاف الفاعل والصورة
والشرط وجوديا كان او عدميا دون المحدود ولان الواحد منها لا يسمى اصلا والفقه
يعني في الاصطلاح معرفة النفس اراد بالمعرفة ادراك الجزئيات عن الادلة اي
دليل غير معتبر في مفهومها ولا يفهم عند اطلاقها واعتباره لا يناسب المقام
لما ستقف عليه باذن الله العلام ما لها وما عليها اراد بالاول ما لا كلفة فيه
فيشمل المباح والمندوب والمكروه كراهة تنزيه وبالثاني ما فيه كلفة فيشمل الواجب
والحرام والمكروه كراهة تحريم فينتظم التعريف جميع الاقسام ولا يحتاج الى اعتبار
قيد زائد فيه بخلاف ما اذا فسر بما تنتفع به النفس وتتضرر به فانه لا بد من تقدير
قوله في الآخرة ومع ذلك لا ينتظم المباح اذ المفهوم من النفع والضرر الاخرويين
الجزاء بالخير والجزاء بالشر وتاويل الضرر بعدم الثواب ورجاء للمباح في الكل لا يخلو
عن تعسف وكذا تاويل النفع بعدم العقاب ايضا رجاء له في الاول لا يخلو عنه وكذا اذا
فسر بما يجوز لها وما يجب عليها يخرج بعض الاقسام كالحرام والمكروه كراهة تحريم خارجا
عن التعريف وتاويل الجواز بالامكان العام الشامل للوجوب تعسف ظاهر ويراد

ويراد عملا لاخراج الكلام الباحث عن الاعتقاديات والتصوف الباحث
عن الوجدانيات وعن دليل لاخراج معرفة المقلد ومعرفة الضروريات
في الدين لينطبق التعريف على الفقه المصطلح وابو حنيفة رح لم يزدهما لانه اراد
بالفقه ما يشمل الاعتقاديات والوجدانيات وسمى المعاملات وقيل العلم بالاحكام الشرعية
سياتي تعريف الحكم والشرعي وبالاول خرج التصورات الا التصور بالحكم فان خروجه
بقوله من ادلتها وبالثاني خرج العلم بالاحكام العقلية والحسية والوضعية كالعلم بان العالم
حادث والنار محرقة والفاعل مرفوع العملية خرج به العلم بالاحكام الشرعية النظرية
كالعلم بان الاجماع حجة من ادلتها خرج به علم الشارع وعلم المقلد لانه من قول المفتي
لا من ادلة الاحكام والعلم بضروريات الدين فانه ليس من الفقه ولذلك زاد الامام
في المحصول التي لا يعلم كونها من الدين ضرورة التفصيلية خرج به العلم بالوجوب وعدمه
للمقتضي والنافي وزاد ابن الحاجب قوله بالاستدلال ولا حاجة اليه لان المتبادر
واجب في التعريف الحكم اسناد امر الى آخر واما الحكم المصطلح الآتي تفسيره فلا يناسب المقام
والشرعي ما لا يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام الفلسفية ما لا يدرك لولا الخطاب
في المعقب عليه قيد حل في حده اي في حد الحكم الشرعي حسن كل علم وقبحه عند نفاة كونهما
عقليين لا في حد الفقه لعدم صدق العملية عليهما والحكم الشرعي هذا القيد على الوفق
المتعارف بين الاصوليين ومن وهم ان المعرف الحكم المذكور في تعريف الفقه فقد وهم
خطاب الله تعالى خرج بالاضافة اليه خطاب غيره المتعلق بافعال المكلفين بطل معنى الجمع في
الموضعين بنوعي التعريف فدخل في الحد الخواص وخرج ما لا تعلق له بذلك الجنس من
الخطاب بالاقتضاء اي الطلب جازما كان او غير جازم فعلا كان المطلوب او تركا فيشمل

ما عدا الاباحة وزيد لادخالها او التخيير واعلم ان الخطاب المتعلق بافعال العباد على نوعين
خطاب من جهة التكليف اثباتا او رفعا وخطاب لا من جهة كالخطاب ارشادا
او تعجيزا او نحوهما والثاني ليس من جنس الحكم الشرعي وللاحتراز عنه قالوا المتعلق
بافعال المكلفين ولم يقولوا بافعال العباد ثم ان الاول على نوعين انشائي
واخباري كالتكاليف الماضية التي اخبر بها في القرآن لا على وجه التقرير وهذا
الثاني ايضا ليس بحكم شرعي لانتساخه وللاحتراز عنه زيد اقتضاء او تخييرا وزاد
البعض او الوضع ادخالا للحكم بالسببية والشرطية والمانعية ومن لم يزده انكر كون
الخطاب الوضعي حكما واراد بالاقتضاء او التخيير ما يعم الضمني وما من خطاب وضعي الا
وفيه نوع من الاقتضاء والتخيير وتغايرهما مفهوما لا بد منه في تحقق معنى التضمن
والصبي مكلف في الجملة جواب عن النقض للحد المذكور بعدم صدقه على ما يتعلق
بافعال الصبي من الاحكام الشرعية كجواز بيعه وصحة امانه وندب صلوته وحاصل
الجواب منع عدم صدق الحد عليه فان الخطاب التكليفي على ما اشير اليه فيما تقدم
على قسمين ايجابي وغير ايجابي والمرفوع عن الصبي انما هو القسم الاول فافعاله
من جملة افعال المكلفين والمراد من الفعل ما يعم فعل القلب فلا يخرج به الحكم
المتعلق بالتصديق عن الحد ومن العملية اي المراد من العملية المذكورة في حد الفقه
ما يختص بالجوارح فلا يغني عنها اعتبار التعلق بالفعل العام في مفهوم الحكم الشرعي
ومن الاحكام المذكورة فيه ما يشمل الاجتهادية وملكة كانت في الفقيه المجتهد
قيد به احترازا عن الفقيه بمعنى العالم بالفقه فان ملكة الاستنباط المشروط
فيه من له معرفة الاحكام التي ظهرت بنزول الوحي بها ثم ظهر نزول الوحي بها لانه

لانه شامل للاحكام القياسية ولا وجه له على ما ستقف عليه ولم تسمح لابد منه
لان معرفة الاحكام المنسوخة ليست بلازم للفقيه او انعقاد الاجماع عليها عطف
على نزول الوحي بها ما لم يظهر انعقاد الاجماع عليها ولا وجه لهذا الفرق
من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها وبهذا التفصيل اندفع ما قيل المراد من
الاحكام المذكورة في تعريف الفقه اما الكل واما كل واحد واما بعض مطلق واما
بعض معين بنوعه واما بعض معين بالنسبة الى الكل كالنصف والاكثر والكل باطل اما
الاول فلان الحوادث لا تكاد تتناهى في وقت من الاوقات الحاجة الى الفقه ولا
ضابطة لجميع احكامها فيلزم ان لا يوجد فقيه واما الثاني فلان بعض ما لا خلاف
في فقاهته قال لا ادري في بعض المسائل واما الثالث فلانه يلزم ح ان
يكون العالم بمسئلة او مسئلتين فقيها وليس كذلك اصطلاحا واما الرابع
فلعدم الدلالة عليه واما الخامس فلان الكل مجهول الكمية تحقيقا وتخمينا وجهالته
تستلزم جهالة كمية الكسور المضافة اليه لان منشا عدم الفرق بين الفقيه
بمعنى العالم بالفقه والفقيه بمعنى المجتهد واعلم ان الفقه المعتبر في المجتهد يختلف
باختلاف الاوقات فالمعتبر في كل وقت معرفة جميع ما ظهر من الاحكام في ذلك
الوقت بنزول الوحي به او انعقاد الاجماع عليه بشرط كونها مقرونة
بملكة استنباط الاحكام الفرعية المحتاجة الى الاجتهاد من ادلتها لا بد
فيه من علم المسائل الاجماعية تحرج لا المسائل اجتهادية قياسية كانت او غير
قياسية وانما شرط استنباطها دون علمها لانه ثمرة الفقاهة والمراد
من صحة الاستنباط هو ان يكون مقرونا بشرائطه واما جواب ابن الحاجب

عن السؤال المذكور بان المراد الاول لكن معنى العلم بالاحكام التهيؤ لذلك
فمردود بان البعيد منه حاصل لغير الفقيه والقريب غير مردود ولا يقال بل محدود
وحده ان يكون بحيث يعلم بالاجتهاد كل حكم يحتاج اليه واراده من لفظ العلم غير
بعيد لان الخطاء يقع في الاجتهاد ولانه لا ينافي العلم المعتبر في الفقه ولا لان في
الاحكام ما لا مساغ للاجتهاد فيه لان الحكم اذا لم يكن ثابتا بالمفسر وبالاجماع
القطعي يكون فيه مساغ للاجتهاد دل على ذلك حديث معاذ بن جبل لا ابا حنيفة
مع كونه عالم الفقه وعالم الاجتهاد ولم يبلغ ذلك الحد دل عليه قوله لا ادري
ما الدهر بقي ههنا شيء وهو ان موجب التعريف المذكور ان لا يكون الغافل عن
بعض ما ظهر نزول الوحي من الاحكام فقيها ولا وجه له لما فيها من القدح في فقاهة
كثير من الصحابة والتابعين والعلم يطلق على الظن جواب دخل تقريره ان الفقه
ظني فلم اطلق العلم عليه واما الجواب عنه بان الفقه مقطوع به فليس بصواب لان معظمه
ما يحصل القياس لان مختار المؤلف انه ليس من الفقه بل ثمرته بل لان ما يعرف بالنص
والاجماع ايضا قد يكون ظنيا وقد يجاب بان ثبوت الحكم قطعي والظن في طريقه
لا يقال هذا انما يمشي على اصل المصوبة لان ذلك على تقدير ان يراد بالحكم ما عند الله تعالى
واما اذا اريد به الحكم الشرعي المفسر بما لا يدرك الا بالشرع لا المفسر بخطاب الله تعالى فلا مانع
عن تمشية الجواب المذكور على اصل المخطئة ايضا والفقهاء اطلقوه اي اطلقوا الحكم على
ما ثبت بالخطاب مجازا بطريق اطلاق اسم الشيء على الاثر الثابت به ثم غلب حقيقة عليه
الاستعمال والقياس مظهر للخطاب يعني ان ما يستند الى القياس من الاحكام ثبوته
بخطاب الله تعالى والقياس مظهر لذلك الخطاب فلا ينتقض به تعريف الفقه بالحكم وانما قيل

مظهر للخطاب دون الحكم اذ لا يندفع وهم الانتقاض واصول الفقه الكتاب و
السنة والاجماع هذه الثلثة اصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم بنفسه وتوقف
الاخير على السند لا ينافي ذلك والقياس المتفرع عليها اي على هذه الاصول يعني ان تفرعه على
واحد من الاصول السابقة لا ينافي اصالته بالنسبة الى الفقه اذ العلة فيه تستنبط من مورد
فالحكم الثابت به ثابت في الحقيقة بواحد منها فهو مظهر له لا مثبت اما المستنبط من الكتاب
فكقياس انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين على انتقاضه بالخارج منهما الثابت
بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط واما حرمة اللواطة فثابتة بالكتاب لانها من شرائع من قبلنا وقد
قصت من غير نكير واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة
وطي ام امته التي وطئها الثابتة بالاجماع لا بالنص لانه ورد في امهات النساء مطلقا شرط
الوطي ولما فرغ عن تعريف اصول الفقه باعتبار معناه التركيبي شرع في تعريفه باعتبار
معناه اللقبي فقال وعلم اصول الفقه انما زاد لفظ العلم اذ لم يعلم ان الملقب
علم بمعنى الادراك العلم بالقواعد اي القضايا الكلية الاجمالية التي يتوصل بها اليه
بهذا القيد علم الخلاف لان التوصل القريب بقواعده الى محافظة الحكم المستنبط او
مدافعته لا الى الاستنباط وايضا سببيتها بالذات انما هي للقياس الى واحد منها
فلا حاجة للاحتراز عنه الى قوله على وجه التحقيق كما لا حاجة للاحتراز عن المبادي
اللغوية والكلامية بقوله توصلا قريبا لان المتبادر من التوصل عند الاطلاق
ما هو القريب ومن حرف الباء السببية بالذات والمراد من القضايا المذكورة
ما يكون كبرى الدليل الاقتراني الذي يستدل به على مسائل الفقه كقولنا في اثبات حكم
لانه دل على ثبوته القياس الصحيح وكل حكم دل على ثبوته القياس الصحيح فهو ثابت

واللازم انما الكلية في الدليل الاستثنائي كقولنا لانه كلما دل القياس الصحيح على ثبوت
هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا وقد لا يكون هذه الكلية بعينها مذكورة في اصول الفقه بل
يكون مندرجة في كلية هي مذكورة فيها كلما دل القياس على الوجوب في صورة ثبت
الوجوب فيها فان هذه الكلية مندرجة تحت الكلية القائلة كلما دل القياس على ثبوت حكم هذا
شانه يثبت ذلك الحكم والوجوب من جزئيات ذلك فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب
ثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز ثبت الجواز
فالكلية التي هي عظم مقدمتي الدليل يكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ينبغي ههنا
شيء وهو ان للفقهاء قضايا كلية يستدلون بها على مسائل الفقه وليست معدودة
من اصول الفقه كالتي ذكرها صاحب الهداية في باب السلم بقوله الاصل ان من خرج كلامه
تعنتا فالقول قول صاحبه بالاتفاق وان خرج خصومة ووقع الاتفاق على عقد واحد فالقول
لمدعي الصحة عنده وعندهما للمنكر وان انكر الصحة وليس في البيان السابق ما يخرج به مثل هذه
الكلية الا ان يقال الحكم انما يثبت بدليل شرعي اذا كان مشتملا على شرائط ذكر في موضعها بان
لا يكون منسوخا ولا معارضا براجح او مساو ولا مخالفا للاجماع فالقضية التي
يجعل كبرى او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث
المتعلقة بهذه القيود يتضمنه العلم بالقضية الكلية التي من عظم مقدمتي الدليل على مسائل الفقه
فالمباحث المذكورة ايضا من مسائل اصول الفقه ثم اعلم ان التوصل المذكور مختص
بالمجتهد لان المقلد لا يتوصل الى الفقه بقواعد الاصول انما توصله اليه باعتقاد التقليد
وهما ليسا من ادلة الاحكام الفقهية لهذا لم يذكر مباحثهما في كتبنا ومن اوردها
في كتب الاصول فقد صرح بانه من جهة كونه في مقابلة الاجتهاد لا من جهة تعميم التوصل

التوصل للمقلد بصرفه عن ذكر الفقه الى مسائله وتوسيع دائرة الاصول ضمن شمل
كبرى دليل المقلد ايضا هذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل اما بالنظر الى المدلول
فالقضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف انواع الحكم وان اي نوع
من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصيات الحكم ككون هذه الشيء على الذي
الشيء وان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس واما المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل
المكلف ككونه عبادة او عقوبة او نحو ذلك فمما يندرج في كلية تلك القضية لان الاحكام
تختلف باختلاف افعال المكلفين والمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض
التي تعرض على الاهلية ككونها سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية ايضا
لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبوجود العوارض وعدمها فتركيب اثبات مسائل
الفقه بطريق الاقتراني هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا
شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه وليس فيه من العوارض ما يمنع ثبوت
هذا الحكم وقد دل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه وهذا هو الصغرى واما الكبرى
فقولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
بالصفات المذكورة فهو ثابت وهذه القضية الكلية من مسائل اصول الفقه وبطريق
الاستثنائي هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه
الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة
المندرجة تحت تلك القضية المذكورة التي هي معظم مقدمتي الدليل على مسائل
الفقه وهذا معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة
الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت وكلما وجد دليل كذا دال

على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث في هذا العلم عن احوال الادلة الشرعية والاحكام
الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى
ذلك بعضها متعلقة بالادلة وبعضها بالاحكام فموضوع هذا العلم الادلة من حيث انها مثبتة
للاحكام والاحكام من حيث ثبوتها بها وجميع محمولات مسائله هو الاثبات والثبوت وما له
نفع ودخل في ذلك فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها تفريع على ما تقدم
اي اذا كان علم الفقه معرفة الاحكام عن الادلة وعلم الاصول العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى تلك المعرفة يجب ان يبحث في علم الاصول عن احوال تلك الادلة والاحكام ومتعلقاتها
والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والمراد منه الادلة المختلف
فيها كالاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وما له مدخل في كون الادلة الاربعة مثبتة للحكم
كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان الاعراض الذاتية للادلة ثلثة اقسام الاول
ما يكون مبحوثا عنه وهو كونها مثبتة للاحكام وهذا القسم يقع محمولا في القضايا التي
هي مسائل ذلك العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه لكن له مدخل في عروض ما يبحث عنه ككونها عامة
او مشتركة او خبر واحد وامثال ذلك وهذا القسم يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا
كقولنا الخبر الواحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام
يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا نحو النكرة في موضع النفي عامة والثالث ما ليس كذلك ولا يبحث عنه
في هذا العلم الحق به اي بالبحث المذكور البحث عن احوال الاحكام التوقف للتحدد وما يتعلق بها
وهو الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وانما قال والحق به مع ان الاحكام ايضا داخل في موضوع
هذا العلم في المختار على ما نبهت عليه فيما تقدم تنبيها على ان حق مباحثها الفقه واصله
ان يذكر بعد مباحث الادلة التي هي معظم مسائل هذا العلم والاعراض الذاتية للحكم ايضا ثلثة اقسام

اقسام الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة وهذا القسم
يقع محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني ما ليس مبحوثا عنه ولكن له مدخل في
عروض ما يبحث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ او بفعل الصبي ونحوه وهذا القسم يقع
اوصافا وقيودا لموضوع القضايا وقد وقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر
الواحد والحكم العقوبة لا يثبت بالقياس ونحو زكوة الصبي عبادة والثالث ما ليس كذلك لا يكون مبحوثا
عنه في هذا العلم واعلم ان معنى ثبوت الحكم بالدليل قطعيا كان او ظنيا ثبوت العلم
بالعلم بالثاني لا ثبوت نفس الاول بالثاني وذلك المعنى لا ينافي تقدم الحكم وحدوثه وهذا
ظاهر على من له ادنى تمييز فيضع تفريع على قوله فيبحث عن كذا او كذا الكتاب اي مقاصده على
قسمين وما تقدم من المباحث خارجة عنهما مع دخوله في الكتاب لعدم كونه من المقاصد القسم الاول
في الادلة الشرعية وهو اربعة اركان **الركن الاول** في الكتاب وهو المعروف ولم يقل وهو القران
لان المتبادر منه هو مجموع المنقول والمعرف انما هو الكتاب الذي احد الادلة وهو اسم
للمشترك بين الكل وكل بعض هو دليل حكم المنقول الينا احترز به عن منسوخ التلاوة
سواء نسخ حكمه ايضا او لا بين دفتي المصاحف زاد بالمصحف ما هو المعهود واحترز
عن سائر الكتب والاحاديث الالهية كانت او نبوية تواترا احترز به عن القراءات الشاذة
والمشهورة وقد رد ابن الحاجب تعريف القران بما ذكر بلزوم الدور غافلا عن ان التعريف
في المصاحف للعهد دون الجنس وعرفه بالكلام المنزل للاعجاز بسورة منه واعترض عليه بان
المحذور المذكور مشترك اللزوم لتوقف معرفة السورة على معرفة القران واجيب بمنع
بمنع التوقف لان السورة عبارة عن البعض المترجم اوله واخره توقيفا من الكلام المنزل
ولا اختصاصها بالقران ولورود الكناية اي بخلاف الكتاب وبشارته فيها الى الامام

اليه ليست للتخصيص بل للتشريف فيه بابين الاول في افادته المعنى وهذا لان افادة
الحكم الشرعي موقوفة عليها والثاني في افادته الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة المفادين
بالامر والنهي الباب الاول لما كان دليل الحكم من القرآن والحديث نظما دالا
لفظا دالا لان دائرة الاول اوسع لاشتمالها على الدلالة بخصوصية في الكلام لا
ولا باجزائه دون دائرة دلالة الآخر والحكم الشرعي قد ينوط بها كالكون الاعصبة
مع الام المستفاد من قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فان قصر بيان الفرض
على الام قد دل على ان قربها عصبة وذلك بينه الكلام وسنفرغ التحقيق هذا المقام
باذن الملك العلام ومشايخنا انما قالوا القرآن النظم والمعنى دون اللفظ والمعنى لان
في النظم خصوصية زائدة على اللفظ معتبرة في القرآنية وقد افصح عن هذا الامام الرازي
حيث قال بالنظم المخصوص صار القرآن قرآنا كما ان بالنظم المخصوص صار الشعر شعرا
والخطبة خطبة فالنظم صورته واللفظ والمعنى عنصره وباختلاف الصور يختلف حكم الشيء و
لا بعنصره كالخاتم والقرط والخلخال اختلف احكامها واسماؤها باختلاف صورها
لا بعنصرها الذي هو الذهب او الفضة وما روي عن ابي حنيفة انه رخص في ترك النظم
رخصة ترفيه في حق جواز الصلوة فليس مبناه على عدم اعتبار النظم في القرآن الا
لما خص الرخصة المذكورة بجواز الصلوة على انه قد صح رجوعه عن القول المذكور باعتبار
الوضع للمعنى سواء كان شخصيا كوضع جوهر اللفظ او نوعيا كوضع صيغته وهذا هو
التقسيم الاول ثم باعتبار الاستعمال في الموضوع له وغيره سواء كان المستعمل نفس
اللفظ او صيغته وهذا هو التقسيم الثاني ثم باعتبار ظهور المعنى حقيقيا كان او مجازا
وخفائه ومراتبهما وانما جعله ثالثا لان منشأ الظهور والخفاء قد يكون كثرة الاستعمال

الاستعمال وقلته ثم باعتبار الدلالة سواء كان الدال نفس الكلمة او صيغتها او هيئة الكلام
وانما اخر هذا التقسيم لان علمنا بذلك الاعتبار بعد ظهور المعنى وخفائه عندنا
الوضع سواء كان لنفس اللفظ او صيغته ان تعدد فمشترك كالعين وضع للباصرة
وللشمس وللذهب والا فخاص الا انه لم يجعل مبحثا على حدة لعدم تعلق الغرض به واما ما كان ان وضع
للواحد سواء كان باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس او للمحصور كالعدد
والتثنية فخاص وان وضع لغير المحصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له هذا على
وفق اختيار المحققين فالعام لفظ وضع لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له الوضع
واحد فالمعتبر في حده ان يكون موضوعا للكثير المذكور بوضع واحد لا ان يكون في وضعه
واحدا والا لما اجتمع العموم مع الاشتراك فالمشترك من حيث انه مشترك خرج من
الحد بقوله لكثير غير محصور لا بقوله بوضع واحد كما توهم وبه خرج ايضا مثل زيد ورجل
وبقيد عدم الحصر اسماء العدد وبقيد الاستغراق الجمع المنكر ونحوه والا فجمع منكر ونحوه
كالجماعة في قولنا رايت جماعة من الرجال هذا على راي من ينكر الاستغراق في المنكر و
وانما لم يذكر المأول لانه في اصطلاحهم ينتظم احد قسمي الخفي والمشكل والمشترك والمجمل على ما
افصح عنه صاحب الميزان فلا يصلح قسما للمشترك وايضا لا وجه لان يذكر بعضه ههنا
ويجعل قسما على حدة ويترك الباقي بالكلية بل حقه ان يجعل تمامه قسما مستقلا ويذكر مع قسيمه
وهو المفسر في التقسيم الثالث وايضا ههنا تقسيم آخر اراد ان يذكره اذ لا بد من معرفة
اقسام ايضا الاسم الظاهر اراد به ما يقابل المبهم المنتظم للمضمر واسم الاشارة ان كان اشتقاقه
عين ما وضع له المشتق منه يعني مادته مع وزن المشتق به بتقديم الاول وجعل الثاني
ضمنه على الاصالة في مدلول الاول وبذلك يفارق الصفة اسم الآلة ونحوه فصفة والا

اشير الى تعينه اى تعيين معناه بجواهر اللفظ لم يقل ان تشخص معناه لانه لا يكفي في العلمية
بل لا بد معه من الاشارة اليه ومن كونه تابجواهر اللفظ فعلم تشخصي ان كان المشار اليه شخصا
كزيد وجنسي ان كان جنسا والا فاسم جنس وهما اى العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم
ومقبل او لا كرجل وزيد ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد به المسمى وهو الماهية المعتبرة
بالوحدة الشائعة بلا قيد زائد على المسمى فمطلق فهو من اقسام الخاص لان وضعه للواحد
النوعي ومعه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة
لما كان الخارج من التقسيم احد نوعي النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون المسمى كذا
الحال في المعرفة اورد تعريفهما الشامل للنوعين وهي ما وضع ليستعمل في شيء لا بعينه
والمعرفة ما وضع ليستعمل في شيء بعينه فالمعتبر في التعيين وعدمه ان يكون ذلك بحسب
دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم الا انه اذا
قال جاءني رجل يكون الرجل معينا عند السامع ايضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ
فصل الخاص من حيث هو خاص اى مع قطع النظر عن العوارض المانعة اياه او المعينة
له كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة والقرينة المانعة عن ارادة المجاز يوجب الحكم العلم
بمدلوله لم يقل يوجب الحكم لان الموجب له هو نفس الكلام لا جزؤه قطعا اراد القطع بالمعنى
العام المعتبر فيه انقطاع الاحتمال الناشئ عن الدليل لا القطع بالمعنى الخاص المعتبر فيه
انقطاع الاحتمال مطلقا فنفي قوله تعالى ثلثة قروء لا يحمل القرء المشترك بين الطهر والحيض
على الطهر كما قاله الشافعي رح بل يحمل على الحيض كما قاله ابو حنيفة رح والا يكون الواجب
يعني في العدة طهرين وبعضا ان احتسب الطهر الذي طلق فيه فيبطل موجب الخاص
وهو الثلثة بنقصان مدلوله ولكم ان تحتسبوا ان بمنع الملازمة المذكورة بناء على ان الطهر اسم

اسم جنس يطلق على القليل والكثير تدارك بيانها بقوله وبعض الطهر ليس بطهر والا لكان
الثالث كذلك يعني ان المراد من الطهر ههنا مجموع ما بين الدمين لا ما ذكر والا يلزم
تمام العدة بانقضاء جزء ساعة من الثالث واللازم باطل بالاجماع او ثلثة وبعضا
ان لم تحتسب فيبطل موجب الخاص المذكور بالزيادة على مدلوله وتلك الزيادة عند الحمل
على الحيض ثابت ضرورة جواب عن المعارضة من طرف المخالف تقريرها انه لو حمل القرء
على الحيض يلزم احد الامرين المذكورين ايضا لما ذكر بعينه وحاصل الجواب ان اللازم الثاني
ليس بمحذور رح لان لزوم الزيادة ثمه بطريق الضرورة لا بطريق الارادة من اللفظ
حتى يلزم بطلان موجبه بخلاف ما اذا كان اللازم ثلثة اطهار وبعض فانه لا ضرورة
ح لان الطهر يقبل التجزية بخلاف الحيض فتعين فيه الارادة من اللفظ وقوله تعالى فان طلقها
اى بعد المرتين سواء كانتا على مال او بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا
بموجب الفاء على ما بينه المص بقوله الفاء لفظ خاص للتعقيب فموجبه ههنا تعقب الطلاق الافتداء
فيقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهبنا والا اى وان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب
الشافعي رح حيث لم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا يبطل موجب الخاص واما ان الخلع طلاق فليس
من فروع العمل بالخاص بل من فروع ان الزيادة على النص نسخ فالمص اصاب في عدم
التعرض له ههنا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق يعني انه
حقيقة فيه مجاز في غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك فلا ينفك الابتغاء وهو الطلب بالعقد
اى بالنكاح او بالبيع لا بالاجارة والمتعة لقوله غير مسافحين الصحيح لا بد من هذا
القيد اذ لا يجب المهر ولا الثمن بنفس العقد الفاسد بالاجماع عن المال اصلا فيجب المهر بنفس العقد
خلافا للشافعي رح خلافه في المفوضة التي نكحت بلا مهر او على ان لا مهر لها فانه لا يجب المهر

اما عنده اذا مات احدهما وعندنا يجب مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما وقوله
قد علمنا ما فرضنا عليهم حص فرض المهر اي تقديره بالشرع والتقدير لمنع الزيادة او لمنع
النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر بالاجماع فيكون ادناه مقدرا وقد
بينه النبي عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم خلافا لما قال الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وفيه
بيان الاحتجاج على ان الفرض بمعنى التقدير والمخالف فيه رأى المنع ويساعده تصريح الائمة بانه
حقيقة في القطع ونحوه في الايجاب شرعا وقد اورد فخر الاسلام ههنا مسائل من باب الزيادة
على النص والمص رد بعضها الى موضعه وترك المسائلين مخافة التطويل **فصل** حكم العام
التوقف عند البعض وهم عامة الاشاعرة حتى يقوم الدليل للعموم او الخصوص لانه يحتمل كل
اعداد الجمع من غير اولوية للبعض فان جمع القلة يصح ان يراد به من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة
يصح ان يراد به كل عدد فوق التسعة ولما اشتهر ان تعالى انه للاستغراق فللكل او لونه تدارك
دفعه بقوله وانه تاكيد اي يحتاج الى التاكيد واراد به تقرير المعنى المراد لا ما يقابل التاسيس
لانه لا يناسب المقام كيف وفيه دلالة على خلاف المراد بكل واجمع ولو كان مستغرقا لما
احتاج الى ذلك وللقائل ان يقول في ترجيح العدد المشترك هو البعض لا بعينه لتعينه على
التقادير كلها وايضا الثابت صحة التاكيد بما ذكر واما الحاجة اليه فغير مسلمة ولانه يذكر الجمع
ويراد به ما يعم اسم الجمع ويراد به الواحد لم يتعرض لتعيينه انه بطريق الاشتراك لعدم الحاجة
اليه في مقام التوقف لانه يكون ح في حيز الاحتجاج بدافع ظاهر كما في قوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد من الناس الاول نعيم بن مسعود او اعرابي
فللمخالف ان يقول انه من قبيل نسبة ما صدر عن البعض الى الكل كما في فعقروا الناقة
وعند البعض ثبوت الادنى وهو الواحد في اسم الجنس وامثاله لم يقل في غير الجمع لنحو قوله التثنية

التثنية والثلثة في الجمع لانه المتيقن فيتوقف فيما وراء ذلك فانه اذا قال لفلان
علي دراهم يجب ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول ذلك لان العموم غير ممكن فيثبت
اخص الخصوص وللمخالف ان يمنع التيقن لما مر من صحة اطلاق الجمع على الواحد وعند مشايخ
سمرقند من اصحابنا والشافعي ثبوت الحكم في الكل ظنا لم يقل يوجب الحكم في الكل لانه
يحتمل الثبوت قطعا وهو مذهب مشايخ العراق وعامة المتاخرين الا اذا استحال
عادة فيتوقف عندهم خلافا له ففي جانبي القوم حكمه التوقف عند مشايخ سمرقند
الى ان يتبين المراد ببيانه ظاهر بمنزلة المجمل وعند الشافعي يعمل بقدر الامكان
لان العموم معنى مقصود فلا بد من وضع لفظ له لان المعاني المقصودة يحتاج في التخاطب
قد وضع الالفاظ لها وللمخالف ان يمنع الاطراد فان كثيرا من المعاني اكتفي فيها
بالمجاز والاشتراك المعنوي على ان اللغة انما ثبت توقيفا ونقلا لا عقلا وقد
شاع الاحتجاج بالعموم من غير نكير فكان اجماعا سكوتيا منها ان عليا رض قال
في الجمع بين الاختين وطئا بملك يمين احلتهما اي الاختين المجموع عنها في الوطي آية
وهو قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانه يدل على حل وطي كل امة مملوكة مجتمعة كانت
مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما آية وهي قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين
فانه عطف على المحرمات نكاحا فيثبت به حرمة الجمع بينهما وطئا بملك اليمين بطريق
الدلالة واما بيان فتم التعارض بين النصين ورجحان المحرم فخارج عن مبحثنا
هذا ومنها ان ابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
ناسخا لم يقل ناسخا لاحتماله التخصيص لقوله والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة
حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل وذلك ان قوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى

عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على
ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله واولات
الاحمال قاصرا لقوله يتربصن الخ في مقدار ما يتناوله الاتيان وهو ما اذا
توفي عنها زوجها وهي حامل وذلك اي النصوص الاربعة المذكورة في الامثلة
المذكورة عام كله لكن عند الشافعي هو اي حكم العام دليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه مطلقا
سواء كان من الكتاب او من الحديث المشهور بخبر الواحد والقياس لشيوع احتمال
التخصيص في كل عام وعندنا هو قطعي مساو للخاص اراد القطعي بمعنى العام وقد مر بيانه
فلا يجوز تخصيصه باحد منهما ما لم يخص مرة لانه قطعي لان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه الا ان يوجد الدليل على خلافه
عقليا كان او نقليا والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعيا ما لم يوجد دليل
الخصوص اذ لو جاز ارادة البعض بلا دليل لارتفع الامان عن اللغة اي لغة كانت
والشرع لم يعتبر بالكلية لعدم المساعدة له في التعليل لان اكثر خطاباته عامة
والاحتمال الغير الناشي عن دليل وان كان غالبا لا يعتبر يعني في صرف العام عن عمومه
جواب عن تمسك المخالف القائل بان العام ظني في مدلوله لشيوع احتمال التخصيص
وتقريره ان احتمال التخصيص مطلقا لشيوعه لا ينافي كون العام قطعيا بالمعنى المراد
ههنا واحتمال التخصيص المورث للشبهة لشيوعه في العام بلا قرينة ممنوع فان المخصص
اذا كان هو العقل فهو لا يورث الشبهة لانه في حكم الاستثناء والا كان الكلام فان
كان متراخيا فهو ناسخ لا مخصص مورث للشبهة فبقي الكلام الموصول فقليل ما هو
فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فكما ان احتمال المجاز لا ينافي كون الخاص

الخاص قطعيا في مدلوله كذلك احتمال الخصوص لا ينافي كون العام قطعيا في مدلوله
فثبت المساواة بينهما في الحكم المذكور ولا عبرة في التعدد في احتمال المجاز جواب
دخل مقدر تقريره احتمال المجاز مشترك في العام احتمال آخر وهو احتمال التخصيص
فالخاص ارجح وتقرير الجواب ان العام موضوع للكل كان ارادة البعض خاصة
مجازا وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فان الخاص الذي له معنى مجازي واحد
يساوي الخاص الذي له معنيان مجازيان او اكثر في الدلالة على المعنى الحقيقي عند عدم
القرينة للمجاز والتاكيد يسد باب الاحتمال اي لا يبقى بعده احتمال الخصوص اصلا
لا ناشئ عن دليل ولا غيره جواب عن تمسك مخالف آخر وهو القائل بالتوقف ولذلك
لم يصدره بارادة التفريع وتقريره ظاهر ولا وجه لجعله جوابا عن تمسك المخالف الاول
كما لا يخفى واذا ثبت هذا اي كون العام قطعيا كالخاص فاذا تعارض الخاص والعام
فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة مع ان في الواقع احدهما منسوخ او مخصص
بالآخر لكن اشتباه الحال اقتضى ذلك لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح فيثبت حكم التعارض
في قدر ما يتناوله واما القدر الذي تفرد العام بتناوله فالحكم ثابت بلا معارض
وان علم فان كان العام متاخرا نسخ الخاص وان كان الخاص متاخرا فان كان
موصولا خصصه وان كان مفصولا المراد من الوصل والفصل بحسب الزمان نسخه
في ذلك القدر اي في القدر الذي يتناوله حتى لا يكون العام مما خص منه البعض
فيبقى قطعيا في الباقي هذا كله عندنا واما الشافعي فلما لم يقل بالمساواة بين العام والخاص
في القطعية لم يتيسر فرض التعارض بينهما على اصله فكان قوله بمعزل عن هذا المقام
فصل قصر العام على بعض ما يتناوله ولا بد من ان يكون بغير مستقل اي الكلام

غير تام وهو الاستثناء المتصل نحو اكرم القوم الا الجهال والشرط والصفة والغاية
بان يقال بدل الاستثناء ان كانوا علماء او العلماء او الى ان يجهلوا ولولا الشرط
لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق به لم يفد ذلك فكان قصره على
البعض كذا في الباقي وزاد بعضهم خامسا وهو بدل البعض نحو اكرم الناس العلماء
منهم وليس فيه قصر الناس بل ابدال الكل باخص منه ولذا لم يلتفت اليه المص او نقل
اراد غير المتراخي ولم يذكر القيد اعتمادا على ما تقدم ولذا قال ح هو التخصيص
فان النسخ عندنا مقابل للتخصيص المصطلح والقصر بالمتراخي نسخ وهو اما الكلام
او غيره وهو اما العقل نحو فوق كل ذي علم عليم ضرورة ان الله مخصوص منه
واما خالق كل شيء فهو على عمومه لان الشيء بمعنى المشيء وتخصيص الصبي والمجنون ليس من
هذا القبيل لان تعيين مناط التكليف بالشرع على ما يأتي في باب المحكوم عليه واما
الحس اذ نسبة التخصيص اليه توقف عليه بغير ذكره في مقابلة العقل فلا مسامحة نحو
واوتيت من كل شيء واما العرف نحو من اشترى فله كذا يقع على المتعارف وهو بالخبر
السارد واما العادة نحو لا ياكل راسا يقع على المعتاد فلا يحنث باكل راس العصفور
والجراد واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك
لي حر لا يقع على المكاتب لنقصان الملك فيه حيث لا يملك يدا او يسمى مشككا وعدم
وقوع الفاكهة على العنب عند ابي ح رح لعله النقصان ايضا لا للزيادة كما توهم
وقد افصح عنه تعليله بانه مما يتغذى به ويتداوى فاوجب قصورا في معنى التفكه
للاستعمال حاجة البقاء وفي غير المستقل اي من القاصر هو اي اللفظ العام حقيقة
في الباقي ان كان المخرج معلوما لان الواضع وضعه للباقي لانه في معرض المنع بل لان

لا ان تناوله للباقي انما هو من حيث انه كل لا بعض وانما قيد بالمعلوم لانه اذا
كان مجهولا لا يكون في الباقي حقيقة فهو اي العام المقصور حجة بلا شبهة فيه اي في
الباقي وفي المستقل اي من القاصر كلاما او غيره مجاز اي اللفظ العام مجاز في الباقي
بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر اي من حيث انه مقصور على الباقي
حقيقة من حيث التناول اي من حيث انه يتناول الباقي على ما يأتي في فصل المجاز
ان شاء الله تع وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا اي عامة العلماء بين كونه اي كون
التخصيص بالكلام وغيره لكن يجب الفرق بان يقال المخصوص بالعقل قطعي لانه في حكم
الاستثناء لانه بناء على ان المراد المخصوص المعلوم لكنه حذف اعتمادا على العقل
حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التي خص منها البعض بالعقل دليل فيه شبهة كالخطاب
الوارد بوجوب غسل الرجل في الوضوء المخصوص منه مقطوع الرجل بالعقل واما تخصيص
الصبي والمجنون فقد عرفت انه بالشرع لا بالعقل واما الاستدلال بان الكفار جاحد
الواردة فيها الخطابات المخصصة بالعقل على ان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة ففيه ان
مبناه على ان ذلك الكفار ليس لانعقاد الاجماع القطعي على فرضية تلك الفرائض وذلك
غير مسلم واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة لم يقل اصلا لان الكرخي
يقول يجب اخص الخصوص اذا كان المخصوص معلوما صرح بذلك الامام السرخسي
في اصوله فيمكن الاحتجاج به في الجملة مجهولا كان المخصوص كالربوا فانه خص من قوله تع
واحل الله البيع بقوله تع وحرم الربوا او معلوما كالمستأمن فانه خص من قوله تع
اقتلوا المشركين بقوله تع وان احد من المشركين استجارك لجهالة الباقي اما في الاول
فظاهر كما في الاستثناء فان المستثنى المجهول يورث الجهالة في الباقي فلا يبقى صدر

الكلام حجة والعام المذكور كذلك واما في الثاني فلظهور التعليل لانه مستقل والاصل في
النصوص التعليل ولا يدري كم يخرج بالتعليل فبقي الباقي مجهولا وما تقدم من وجوب
اخص الخصوص صح لا يجدي نفعا لانه بعض غير معين وعند البعض بقي اي العام فيما وراء
المخصوص كما كان ان كان معلوما لانه كالاستثناء في بيان انه لم يدخل فلا يقبل التعليل
كما ان الاستثناء لا يقبله لعدم استقلاله بنفسه والعام فيه حجة في الباقي فكذا ههنا ولا يبقى
حجة ان كان مجهولا للمام من انه يكون الباقي مجهولا وعند البعض الآخر كما ذكرنا آنفا
ان كان معلوما ويسقط المخصص ان كان مجهولا لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يعارض
الدليل فبقي حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص لانه اي الكلام المخصص
كلام مستقل بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قايم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا
فجهالة المستثنى منه وعندنا حجة لاحتجاج السلف به من غير نكير الا انه يمكن فيه شبهة
لما علم ان الكل غير مراد وما دونه افراد متعددة متساوية في كون اللفظ
العام مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لاستحالة الترجيح من غير مرجح
فيصير تفريع على ما تقدم كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رح حتى يجوز تخصيصه مطلقا
اي سواء كان من الكتاب او من الحديث خبر الواحد والقياس في الفقه فيما ذكرنا
ان العام بعد التخصيص بقي حجة فيه شبهة سواء المخصص شبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يتردد بين سقوطه في نفسه للشبه الاول وايجابه جهالة
في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام المعمول به قبل التخصيص بيقين
فلا يسقط به لان الثابت بيقين لا يزول بالشك بل يمكن فيه شبهة تورث زوال
اليقين وان كان معلوما يتردد بين صحة التعليل كما هو مذهبنا لجهة استقلاله

استقلاله فان الاصل في النصوص المستقلة التعليل وانما لم يقل للشبه الاول لان
تمامه بان يقال الاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يوفي حظا من كل منهما ولا
له ههنا لان حكم شبهه بالناسخ عدم التعليل لا وجوده وموجبه الجهالة فيما بقي تحت
العام وعدمها كما هو مذهب الجبائي لجهة عدم استقلاله كالاستثناء فيدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به بل يمكن فيه ضرب شبهة فالحاصل ان المخصص المجهول
باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك
في الصورتين في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه ولما استشعر ان
يقال صحة التعليل اذا كان المخصوص معلوما ثابتا عندكم وموجبها الجهالة فيما بقي
تحت العام على ما اعترفتم به فكيف يكون العام المذكور حجة عندكم تدارك بقوله
واحتمال التعليل وما يورثه من الجهالة قبل التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة لان
ما اقتضى القياس تخصيصه ان يكون مما يدرك علته تخصص فيزول الجهالة وبقي
العام في الباقي حجة وما لا اي ما لا يقتضي القياس تخصيصه وهذا ينتظم ما لا يدرك علته
فلا اي فلا يبطل العام باحتمال التعليل وبه اي بما ذكر ان تعليل المخصص صحيح ظهر
الفرق بين التخصيص والنسخ فان الناسخ لا يصح تعليله فالعام الذي نسخ الحكم في بعض
افراده لا يثبت النسخ في بعض آخر منها قياسا لان القياس لا ينسخ النص لانه
دونه فلا يعارضه لكن يخصصه لانه يبين انه لم يدخل فلا يلزم المعارضة ههنا بقي
قسم آخر لم يتعرض له المص وهو العام الذي خص منه البعض بعرف والكلام و
الظاهر انه لم يبق قطعيا لاختلاف العادات وتبدلها بتبدل الاوقات وخفاء
الزيادة والنقصان وقصور الحس عن احاطة تفاصيلها اللهم الا ان يعلم القدر

المخصوص قطعا وههنا مسائل من الفروع تناسب ما ذكرنا من الاستثناء والنسخ
والتخصيص فما يناسب الاستثناء ما اذا باع عبدين الا هذا بحصته من الالف
مثال الاستثناء او باع الحر والعبد بثمن واحد قيد الوحدة للاحتراز عن الكلام
الموقوف وهذا نظير للاستثناء في منع دخول الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام
تناوله ولا يصح البيع لم يقل بطل البيع لانه في الصورة الاولى فاسد لا باطل لان
احدهما لم يدخل في الايجاب فصار البيع في الآخر بالحصة اي بحصته من الثمن المقابل
بهما ابتداء والبيع بالحصة ابتداء ليس بصحيح للجهالة وانما قال ابتداء لان البيع
بالحصة بقاء صحيح كما في المسئلة التي هي نظير النسخ لان الجهالة الطارية لا تفسد
ولان قبول ما ليس بمبيع وهو العبد المستثنى او الحر صار شرطا لقبول المبيع والشرط
فاسد لانه مخالف لمقتضى العقد فيفسد بيعه بالشرط الفاسد وما يناسب النسخ
ما اذا باع عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم بقي العقد في الآخر بحصته
من الثمن وهذا انما يناسب النسخ من حيث ان البيع انفسخ في الذي مات بعدما
انعقد فيه لدخوله تحت الايجاب وقد مر وجه عدم فساد البيع في العبد الآخر
وما يناسب التخصيص ما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما
صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم لان
شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد فصار في السبب
كالمنسوخ وفي الحكم كالاستثناء واذا علم كلاهما صح لشبه النسخ ولم يعتبر
شبه الاستثناء فاذا جهل احدهما لا يصح لشبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط
الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عندهما وهذا

وهذا انما يناسب التخصيص الذي يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه حيث
ان العبد الذي فيه الخيار لما كان داخلا في الايجاب دون الحكم كان رده
بشرط الخيار باعتبار الاول تبديلا فشابه النسخ وباعتبار الثاني بيانا انه
لم يدخل فشابه الاستثناء ولرعاية الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح
البيع والا فلا وهذه المسئلة على اربعة اوجه لانه اما ان يكون محل الخيار
والثمن كلاهما معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين كل منهما بالف
صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك او كلاهما مجهولين او محل الخيار
معلوما والثمن مجهولا او بالعكس فرعاية شبه النسخ اعني كون محل الخيار داخلا
في الايجاب يقتضي صحة البيع في الصور كلها لان غاية ما لزم فيه البيع بالحصة
لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يضر ورعاية شبه الاستثناء اعني كون محل الخيار
غير داخل في الحكم يقتضي فساد البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو قبول
غير المبيع في الاولى وله مع جهالة الثمن والمبيع في الثانية وله مع جهالة الاولى
في الثالثة وله مع جهالة الثانية في الرابعة فرعاية الشبهين صح البيع في احديها
دون البواقي اعني صح في الاول رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي
رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح
جانب الصحة فيلايم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار او الثمن ترجح جانب
الفساد فيلايم شبه الاستثناء **فصل** في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه
كالرجال والنساء واما عام بمعناه فقط ولا احتمال للعكس وهذا اي الذي اما
ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو في معنى الجمع او كل واحد على سبيل الشمول

نحو من يأتيني فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالحكم في
الاول مشروط بالاجماع وفي الثالث بالانفراد وفي الثاني غير مشروط بواحد
منهما فالجمع وما في معناه يطلق على الثلثة اي يصح اطلاق الجمع المعرف واسماء
الجمع على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا الى ما لا نهاية له على معنى ان مفهوم جميع
احاد ما اطلق عليه ثلثة كانت او اربعة او ما فوق ذلك لما عرفت ان الدلالة
على الاستغراق شرط فيه فاذا كان له ثلثة عبيد او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار
يعتق الجميع لان اقل الجمع ثلثة تعليل لتحديد جانب القلة وعند البعض اثنان لا خلاف
في ان مثل الرهط لا يطلق على ما دون الثلثة وذلك معلوم من اللغة لقوله تعالى فان
كان له اخوة والمراد ما يعم الاثنين وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما والمراد قلبا
اذ ما جعل الله لرجل من قلبين ولنا اجماع اهل اللغة على اختلاف صيغ الواحد
والتثنية والجمع اراد الاختلاف في الاسم الظاهر ولذلك لم يقع غير ضمير المتكلم
وشركة الاثنين للثلثة في الارث وكذا في الوصية بدلالة النص واشارته
لا بعبارة النص المذكور جواب عن تمسك المخالف ولا واما الجواب بانه لا نزاع
في الارث والوصية فليس بسديد لما فيه من تسليم اطلاق صيغة الجمع على الاثنين
فيهما واطلاق القلوب على الاثنين مجاز على طريق اطلاق اسم الكل على البعض
جواب عن تمسكه ثانيا ولا متمسك لهم بقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة
اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق منه لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهو حاصل
في الاثنين بلا خلاف ولا بنحو فعلنا لانه صيغة مشتركة بين التثنية والجمع حيث وضع
للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير او اكثر والكلام في الصيغة المخصوصة بالجمع فلا مجال

للاحتجاج بان يقال فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان اقل الجمع
اثنان فيصح تخصيص الجمع يعني بالمستقل تفريع على قوله ان اقل الجمع ثلثة وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد اي الحقيقي عطف على الجمع كالرجل وما في معناه
وهو الجمع الذي يراد به الواحد كالنساء في لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص
المفرد وما في معناه الى الواحد والطائفة كالمفرد اي بمنزلته فيصح تخصيصها الى الواحد
دل على ذلك حملها ابن عباس رضه على الواحد في قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ومنها اي ومن الفاظ العموم عطف على ما تقدم من جهة المعنى الجمع المعرف باللام عند
عدم العهد في الخارج وقرينة البعض عطف على العهد ولا بد من انتفائها ايضا في
الاستدلال على ما سنقف عليه اعلم ان اللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة
والتعيين وهي اما الى نفس المسمى وهو لام الجنس او الى حصة منه وهو لام العهد ومثله
علم الشخص والاول اما ان يقصد به الماهية من حيث هي هي فيسمى لام الحقيقة ومثله علم
الجنس واما ان يقصد به الماهية من حيث الوجود في ضمن الافراد وح اما ان توجد
قرينة البعضية فيسمى لام العهد الذهني ومثله النكرة في الاثبات او لا توجد في المقام
الخطابي يحمل على العموم والاستغراق احترازا عن الترجيح بلا مرجح ومثله لفظ كل
مضافا الى النكرة وفي المقام الاستدلالي يحمل على الاقل لانه المتيقن فالعهد الذهني
والاستغراق والحقيقة من فروع تعريف الجنس فاللام عند التحقيق للتعريف والجنس
لا غير الا ان القوم اخذوا بالحاصل وجعلوه اربعة اقسام توضيحا وتسهيلا ومن
ثلث الاقسام ضاما احد العهدين الى الاخر لم يكن على بصيرة لان المعرف في الجمع جنس
هو الماهية لان وضع الجمع للافراد لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز

على ما سيأتي ولا البعض لافراد لعدم الاولوية فتعين الكل وتمسكهم بقوله عم الائمة
من قريش تمسك به ابو بكر رض حين وقع الاختلاف بعد الرسول عم وقال الانصار
منا امير ومنكم امير ولم ينكره احد ولصحة الاستثنا يعني من افراد مدلوله كما في مثال
هذا الجمع اي الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس فيبطل الجمعية فلو حلف اي قال والله
لا اتزوج النسا يحنث بالواحدة الا اذا نوى العموم فح لا يحنث قط ويعم الواحد
قوله تع انما الصدقات للفقرا الآ لان معناه جنس الزكوة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى الواحد
ولو اوصى بشي لزيد وللفقرا نصف بينه وبينهم لقوله تع لا يحل لك النسا من بعد
استدلال على ان الجمع المعرف مجاز عن الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس
للاستغراق لعدم الامكان كما في قوله تع انما الصدقات للفقرا اذ لا يمكن صرفها
على جميع فقرا الدنيا او لعدم الفائدة كما في قوله لا اتزوج النسا لان اليمين
هنا للمنع وهو انما يكون عن الممكن وتزوج جميع النسا غير ممكن يجب حمله تعريف
الجنس فيبقى الجمعية فيه مع جد اي اذا كان المعرف باللام مجازا عن الجنس لا يبطل
معنى الجمعية بالكلية لان الجنس من حيث انه كلي يدل على الكثرة تضمنا ولو لم يحمل اي لو
لم يحمل المعرف باللام على ما ذكر يبطل اللام اصلا فحمله عليه اولى وهذا معنى قول
فخر الاسلام لانا اذا ابقيناه جمعا لغا حرف العهد اصلا الخ وقد عرفت مما تقدم
ان ذلك عند عدم العهد وتعذر الاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تع
لا تدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا
اللام للاستغراق والجمع المعرف بالاضافة نحو عبيدي احرار عام ايضا لصحة
الاستثنا والجمع المنكر غير عام عند الاكثر خلافا للبعض لما ذكر لقوله تع لو كان

لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واجيب بانه صفة لا استثنا والا لنصب
ولذلك حمله النحويون على غيره ومنها المفرد المعرف باللام اذا لم يكن عهد كقوله تع
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل القرينة
على انه لتعريف الماهية نحو الانسان حيوان ناطق او للعهد الذهني نحو اكل الخبز و
شربت الما وكذا ذكره المحققون ومبناه على ان الاصل في اللام العهد الخارجي ثم الاستغراق
ثم الاخران ومنها النكرة في سياق النفي لقوله تع قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
في رد ما انزل الله على بشر من شي فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لما استقام
رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي ولكلمة التوحيد اكتفى
بما في عبارة التوحيد من الاشارة الى وجه الاستدلال لا للاجماع والنكرة في
سياق الشرط الاختياري لا بد من هذا القيد في تمام التعليل الآتي ذكره المثبت
عام في طرف المقابل اي النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب
رجلا لان اليمين هنا للمنع بمنزلة قوله والله لا اضرب رجلا وانما قيد الشرط بالمثبت
لانه اذا كان منفيا كما في قوله ان لم اضرب رجلا فكذا لا يكون عاما في طرف
المقابل لانه يمين للحمل بمنزلة قوله والله لاضربن رجلا فشرط البر ضرب احد من
الرجال فيكون للايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في سياق الشرط ليس الا لعمومها
في سياق النفي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة اراد عمومها لافراد النكرة
لا عمومها لها ولغيرها عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس كل رجل عالم
لقوله تع ولعبد مومن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها اذى فانا نعلم
قطعا بان الحكم عام لكل عبد مومن وكل قول معروف مع ان الاول وقع موضع

التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام فالمناسب اعتبار العموم في جانب
العلة ليلائم عموم الحكم ولان النسبة الى المشتق وما في معناه والى الموصوف
تدل على علية الماخذ فيعم الحكم لعموم علته فان قولنا لا اجالس الا عالما او الا رجلا
عالما عام لعموم العلة والخصوص اللغوي الحاصل بتقييد النكرة لا ينافي عمومها
الاصطلاحي والحق ان النكرة في غير سياق النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه
يكثر في النكرة الموصوفة بالوصف العام والنكرة في غير هذه المواضع خاص لانها
موضوعة للفرد فلا تعم الا بما يوجب العموم الا اذا اقتضى المقام العموم كما في قوله
علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واما النكرة المصدرة بكل فالعموم فيها صدرها
لا في نفسها الى المصدرة باي وخاصها مطلق في الانشاء يدل على نفس الحقيقة
من غير تعرض لامر زايد نحو ان تذبحوا بقرة فان قلت اليس الامر يذبح الواحد
من جنس البقرة قلت نعم الا ان التعرض للوحدة من المقام لا من لفظ البقرة فلا
ينافي اطلاقه وواحد مبهم عند السامع في الاخبار نحو رايت رجلا فيتوضح
لقيد الوحدة بقارق قرينة واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت
معرفة باللام او بالاضافة كانت عينها لان الاصل في التعريف سواء كانت
باللام او بالاضافة العهد وكذلك المعرفة اي اذا اعيدت المعرفة معرفة تكون
الثانية عين الاولى وان اعيدت نكرة كانت غيرها فالمعتبر في جميع الصور حال
المعاد قال ابن عباس رض وابن مسعود رض في قوله تعالى فان مع العسر يسرا
ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين وهو مرفوع الى النبي عم فلا وجه لما قيل
والاصح انه تاكيد فان اقر بالف مقيد بصك عند شاهدين

عند شاهدين لابد من هذا القيد لانه لو اقر بالف عند شاهد وبالف
عند آخر او بالف عندهما والف عند القاضي فاللازم واحد اتفاقا ذكره
في المحيط يجب الفان عند ابي ح رح خلافا لهما وانما يعتبر قيد اتحاد المجلس لان
مبناه على التخريج وليس المقام مقام تفصيل ما في المسئلة من القيل والقال ثم ان
الاقسام المحتملة اربعة وقد بقي منها صورتان احديهما ان يقر بشاهدين بالف منكرا
ثم بالف مقيدا بالصك الاخرى عكس ما ذكر وموجب القاعدة المار ذكرها ان
يكون الواجب في الاولى الفا وفي الثانية الفين ولا رواية في واحد منهما و
اي وهي نكرة تعم بالصفة اراد الوصف المعنوي لا النعت النحوي فان قال
اي عبيد ضربك فهو حر فضربوه معا او على الترتيب عتقوا جميعا وان قال اي
عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب والا
فالخيار الى المولى ووجه الفرق ان الفعل في الاولى عام لانه مسند الى عام
هو ضمير اي وفي الثانية خاص لانه مسند الى خاص هو ضمير المخاطب والراجع فيه
الى اي ضمير المفعول لا عبرة به لانه فضلة في جنس الفعل وان كان لا بد من نوع
منه بخلاف الفاعل فانه لا بد منه في كل فعل فلا اشكال فيه من جهة النحو و
ان يقول لا حاجة الى الفرق من جهة النحو لان مدار الايمان الى العرف والفرق
من جهته واضح لان الوصف في العرف هو الفرق الضاربية في المفرد وقيل
في الفرق ان ايا لواحد منكر ففي الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان
الكلام وان عتق واحد دون آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فتعين عتق الكل ومعنى
الوحدة باق من جهة ان عتق كل معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير وفي الثانية

تعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فيحصل
الرجحان ويثبت الواحد من غير عموم ولا معنى لتخيير الفاعل في الاول لعدم التعدد
في المفعول وفيه نظر ومنها من في العقلاء وقد تستعار لغيرهم كما في قوله تعالى ومنهم
من يمشي على بطنه استفهامية كانت نحو من في الدار او شرطية نحو من دخل دار
ابي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا
عتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه عدم العموم عند ابي حنيفة رح حيث
قال له ان يعتقهم الا واحدا وقالا له ان يعتق الكل عملا بكلمة العموم وحملا لمن
على البيان لشيوع استعمال من الداخلة على ذي ابعاض في التبعيض كما في كل من
هذا الخبز ولما اتجه النقض بالمسئلة السابقة تدارك دفعه بالاشارة الى الفرق
بينهما بقوله فيحمل عليه ما لم يوجد قرينة تؤكد العموم ورجح البيان كما في المسئلة
السابقة فان صفة المشية التي هي من الفاظ العموم قرينة لارادته واما
الفرق بان التبعيض راجح لتيقنه فيحمل عليه اذا وجد اخذا بالمتيقن وقد وجد في الاول
لان عتق كل واحد معلق بمشيته مع قطع النظر عن الآخر فلكل واحد بهذا
الاعتبار بعض دون الثاني لان المخاطب اذا شاء الكل فمشيته الكل مجتمعة فليس
بشيء اما اولا فلان المتيقن هو البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية وما هو مدلول
من البعضية المجردة المنافية للكلية على ما حققناه في بعض تعليقاتنا واما ثانيا
فلان المراد قد يكون الكل المجموعي فلا يحتمل التبعيض فلا تيقن واما ثالثا
فلعدم تمشية التعليل الذي ذكره بقوله لان المخاطب آه فيما اذا شاء الكل
على التفرق والترتيب واما رابعا فلانه تمسك بالانفراد في التعليق الاول و

الاول بالاجماع في الوقوع في الكل فاتجه المطالبة بالوجه الفارق وهو غير ظاهر
واذا كانت موصولة او موصوفة فقد تخص كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك
ومنهم من ينظر اليك فان المراد بعض مخصوص من المنافقين ومنها ما ولا اختصاص له
للعقلاء عند الجمهور وله اختصاص لغير العقلاء عند البعض الا انه قد تستعار
لمن فان قال ان كان ما في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية
لم يعتق هذا اذا انكر التعليق على وجود الغلام في بطنها واما اذا اعترف
به فيعتق واذا تعذر البيان من جهته كما اذا مات قبل الولادة لا تعتق عملا بالعموم
وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت تطلق ما دونها عنده وعندهما ثلثا
وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا عليه اي لا يحتملان نفيا
خاصين بخلاف سائر ادوات العموم على ما سبق فان اضيف كل الى النكرة فلعموم
افرادها وان اضيف الى المعرفة فلعموم اجزائها الا اذا وجد قرينة صارفة عنه كما
في حديث ذي اليدين وقول الشاعر كله لم اصنع فان كلمة كل فيهما لعموم الافراد
قالوا عمومه بمعنى انه اذا اضيف الى النكرة على سبيل الانفراد فان قال كل من دخل
اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق النفل كل واحد اذ في كل فرد قطع النظر عن غيره
فكل منها اي من العشرة اول بالنسبة الى المتخلف المقدر دخوله بعد الفتح بخلاف من دخل
فانه حينئذ لا استحقاق لا في الكل ولا في احد منهم واما الفرق بان من دخل اولا عام
على سبيل البدل فان اضيف اليه الكل اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في
الاول فيتعدد الاول فيتجه عليه منع لزوم اللغو لان في الكل فائدة سد باب
التخصيص لما مر انه محكم في العموم دون من وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع

من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا افرادى
يستحق الاول هذا النفل لان هذا التنفيل للتشجيع والحث على الجلادة فلما تحقق
الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى بالاستحقاق لان الجلادة في ذلك اقوى من انما لم
يقل فيصير مستعار الكل لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز لان في حال التكلم لا
من اراد تيمما مسئلة حكاية الفعل لا تعم لان الفعل المحكي واقع على صفة
معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة فيكون اى الفعل المحكي في معنى المشترك فيتامل فان
ترجح بعض المعاني فذاك والا فالحكم في البعض يثبت بفعله عم وفي الباقي بالدلالة او
بالقياس قال في شرح الوجيز في فقه الشافعي الصلوة في جوف الكعبة صحيحة فريضة كان
او نافلة خلافا لمالك واحمد في الفريضة ونحو قضى بالشفعة للجار ليس هذا التعميم لانه
نقل الحديث بالمعنى جواب سؤال تقريره اذا لم تعم حكاية الفعل لا يصح الاستدلال
بما روى انه عم قضى بالشفعة للجار على ثبوت الشفعة للجار الذي لا يكون شريكا
وتقرير الجواب ظاهر الا انه لا يخلو عن تعسف لان عبارة قضى صريحة في الحكاية والجار
عام يعني انه رواه على العموم والظاهر من حال الصحابي العدل العارف باللغة انه
لا يروى العموم الا بعد علمه بتحققه فعموم نتيجة الجواب المذكور ولا يصلح ان يكون جوابا
آخر ولذلك لم يقل ولان الجار عام اذ لا يعتبر العموم في الحكاية من لا يقول بعموم
الفعل المحكي مسئلة اللفظ الوارد بعد سؤال وحادثة المتعلق بهما او بها
اما ان لا يكون مستقلا اى لا يكون مفيدا بدون اعتبار السؤال والحادثة
نحو اليس لي عليك كذا فتقول بلى او اكان لي عليك كذا فيقول نعم او يكون
مستقلا ويخرج مخرج الجواب قطعا نحو سهى فسجد وزنى ماعز فرجم او ظاهرا مع

مع احتمال الابتداء نحو قوله تغذ معى فقال ان تغذيت فكذا من غير زيادة
او بالعكس اى يكون الظاهر الابتداء مع احتمال الجواب نحو ان تغذيت اليوم
مع زيادة على قدر الجواب ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب اتفاقا وفي
الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت
الجواب صدق ديانة لا قضاء لما فيه من التخفيف وعند بعض الشافعية قال
في الوجيز خصوص السبب لا يخصص العام وفي شرحه خلافا للمزني وابي ثور يحمل
على الجواب في هذا اما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا لان التمسك
باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافيه ولا يقتضي الاقتصار عليه لان الصحابة
ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في سؤال مخصوص وحوادث خاصة
قوله عم خلق الماء طهورا الحديث ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة وآية الظهار
واللعان نزلتا في امرأتين فصل حكم المطلق ان يجرى على اطلاقه كما ان المقيد
يجرى على تقييده فاذا ورد في الحكم فان اختلف الحكم لا يحمل المطلق على المقيد
الا اذا كان اى المقيد موجبا لتقييده اى تقييد المطلق بالذات لكن القيد ان
كان موجبا ونفيه ان كان منفيا بالذات كما في اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة
او بالواسطة كما في اعتق عنى رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافر
يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة
وان اتحد مثبتا فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا
خلافا للشافعي رح فانما قال مثبتا لانه اذا كان منفيا ينقلب المطلق عاما فيخرج
عن المبحث وبعضهم اى بعض الشافعية شرطوا اقتضاء القياس اياه اى الحمل وان

اقتضى القياس الحمل والا فلا لهم ان القيد زيادة وصف تجرى مجرى الشرط
فتوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات فانها جنس واحد وتفصيله ان
التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط وهو يوجب نفي الحكم عما عداه عند الشافعية
وذلك الحكم لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت الحكم في المنصوص
وفي نظيره بطريق القياس وان تحدثا اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان كان
الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه كما في ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل
حر وعبد من المسلمين فان الراس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ذكر في احد
النصين مطلقة وفي الآخر مقيدة لا يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي
في الاسباب فيجوز ان يكون كل منهما سببا ويحمل عنده لان المطلق ساكت
عن ذكر القيد لانه غير متعرض للصفات والمقيد ناطق به فكان اولى لان السكوت عدم
قلنا لا يصار الى الترجيح الا عند التعارض ولا تعارض لا في اتحاد الحادثة والحكم
وكون الاطلاق والتقييد في الحكم وليس في هذا الجواب قول بالموجب كما توهم وان كانا
اي الاطلاق والتقييد في الحكم كما في الحديث لاعرابي صم شهرين وفي رواية او
صم شهرين متتابعين يحمل بالاتفاق لامتناع الجمع بينهما واما قراءة العامة فصيام
ثلثة ايام متتابعات فلا يصلح مثالا للحمل بالاتفاق لان الشافعي رح لا يقول بالعمل
بالقراءة الغير المتواترة ولو كانت مشهورة ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء
ان تبد لكم تسؤكم فان فيه دلالة على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد
ما دام عنه مندوحة لان فيه تغليظا ومساءة وقد نهى النص وقال ابن عباس رض
ابهموا ما ابهم الله اي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد فلا

فلا يحمل عليه عامة الصحابة رض لم يعتبروا قيد الدخول الوارد في الربائب في امهات
النساء قال عمر رض ام المرأة مبهمة في كتاب الله اي خال تحريمها عن قيد الدخول الذي
في الربائب فابهموها اي اتركوها على حالها وعليه انعقد الاجماع وفي التفريع المذكور في
قوله فابهموها دلالة على ان العلة لما ذكر اطلاق المطلق فالحكم عام وان كان السبب خاصا
ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده الا اذا تعذر وهو
عند اتحاد الحادثة والحكم وكون الاطلاق والتقييد فيه لما فرغ عن نفي مذهب من قال بالحمل
مطلقا شرع في نفي مذهب من قال به بشرط اقتضاء القياس بقوله والنفي في
المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة
مثلا يدل على اجزاء المؤمنة ولا دلالة فيه على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير
عن الكفارة وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي اجزاء الكافرة على العدم الاصلي
فلا يكون حكما شرعيا كما زعمه الخصم فكيف يعدي ولا بد في القياس من كون المعدى
حكما شرعيا ولما اشعر ان يقول الخصم نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت
بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا
يجوز في القياس تدارك بقوله والقيد كقيد الايمان في المثال المذكور انما يدل على
الاثبات اي اثبات الحكم وهو الاجزاء في مثال في المقيد وهو تحرير رقبة مقيدة
بالايمان فيه ولا دلالة فيه على النفي اي على نفي الحكم في غيره فتعديته عين تعدية العدم
وان كانت غيرها اي ان سلم ان تعديته يغاير تعدية العدم مفهوما فهي قصدا اي
تعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وليس بحكم شرعي فلا يصح القياس رح ايضا اراد
بيان فساد آخر فيما ذكره فيه ابطال الحكم شرعي وهو اجزاء غير المقيد كالرقبة الكافرة

في كفارة اليمين دل عليه المطلق وهو قوله تعالى فيهما او تحرير رقبة فان المطلق حكمه
ان يجري على اطلاقه فيدل على وجوبه سواء كان في ضمن المقيد المذكور او غيره
واعتبار وصف السلامة لان المطلق لا ينتاول ما كان ناقصا في جنسه لكونه فائتا
جنسا من المنفعة فليس فيه تقييد المطلق جواب عما ذكر في المحصول وهو انكم قيدتم
المطلق في هذه المسئلة وتقرير الجواب ان المطلق ينصرف الى الكامل فيما يطلق عليه
كاملا فانه ينصرف عند الورود الى المعهود وقيد الاسامة زيادة على قوله عليه السلام
في خمس من الابل زكوة انما ثبت بقوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل والعلوفة صدقة
لا بقوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة زكوة حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع كون
الاطلاق والتقييد في السبب فيكون مخالفا لما تقدم وقيد العدالة زيادة على
قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم انما ثبت بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا الآية
لا بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم حتى يلزم حمل المطلق على المقيد مع الاختلاف
في الحادثة فيكون مخالفا لما تقدم وايضا لا القياس مع وجود النص فان شرط
القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى لا ثبوتا ولا نفيا والعام
لا يخص بالقياس ابتداء حتى يعكس عليه اي على تخصيصه بالقياس تقييد المطلق
بالقياس ابتداء على ان التقييد اي تقييد المطلق نسخ لحكم الاطلاق والتخصيص
اي تخصيص العام بيان لعدم دخول المخصوص تحت حكم العام فاين هذا من ذاك
جواب عما ذكر في المحصول وهو ان العام يخص بالقياس بالاتفاق بيننا وبينكم فيجب
ان يقيد المطلق بالمقيد بالقياس عندكم ايضا لان دلالة العام على الافراد لكونها
قصدية فوق دلالة المطلق عليها لكونها ضمنية وتقرير الجواب ان العام لا يخص عندنا

عندنا بالقياس مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل قطعي والخلاف في مسئلتنا
هذه في تقييد المطلق ابتداء بالقياس وقد قام الفرق بين الكفارتين يعني
فيما نحن فيه من تقييد كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل مانع آخر فان
القتل من اعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فيه الايمان ولا يشترط فيما دونه بناء على ان
تغليظ الكفارة يكون بقدر غلظ الجناية **فصل** حكم المشترك التامل ليطلق
الشامل ليشمل التامل في الخارج من الادلة والامارات حتى يترجح احد معنييه او معانيه
ولما اشتهر ان يقال لم لا يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير تامل فيحصل
به ترجيح احدهما على الآخر تداركه بايراد مسئلة امتناع استعمال المشترك في معنيين
فقال ولا عموم له اي لا يجمع في استعمال واحد على الاكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع
للمجموع ولا لانه يلزم ح ان لا يكون حقيقة في احدهما منفردا عن الآخر لانه يجوز
ان يكون موضوعا لكل واحد منهما منفردا عن الآخر ايضا بل لانه ح يكون المستعمل
فيه على انه معنى واحد من معانيه فلا يوجد الحمل على اكثر من معنى واحد والمفروض
خلافه وفيه نظر لان المراد من حمله على اكثر من معنى واحد هو ان يحمل على كل واحد
من المعنيين على انه المقصود اصالة لا على انه جزؤه فلا تاثير للوضع للمجموع وعدمه
فيما ذكر ولا مجازا لاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز لا لانه لو اريد به المجموع مجازا
وكل واحد من المعنيين مراد حقيقة فيلزم المحذور المذكور لان المقدمة الثانية
في موضع المنع بل لان استعماله في المعنيين مجازا وكل منهما مراد باللفظ ومناط
للحكم لا يتصور الا بان يكون بينهما علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له
والآخر على انه يناسب الموضوع له بعلاقة ومثل هذا الا جمع بين الحقيقة والمجاز ولا

للمخالف في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الآية بناء على ان الصلوة من الله
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار لا لان الفعل متعدد لتعدد الضماير لا لانه ايضا غير جائز
عندنا لان الكلام في رد الاحتجاج بما ذكر على محل الخلاف المعهود بل لان ذلك التعدد
بحسب المعنى لا بحسب اللفظ فلا يخرج عن المبحث بل يجوز ان يكون المعنى واحدا حقيقيا
كالدعاء انه تعالى يدعو ذاته والملائكة بايصال الخير وذلك في حقه تعالى بالمغفرة وفي حق الملائكة
بالاستغفار او مجازيا كارادة الخير ولا باس في احتمال هذا المعنى باحتمال الموصوف
اذ لا يلزم به ان يكون من باب الاشتراك وضعا وهذا القدر يكفي في الجواب ومن تعدى
عنه وتصدى للاستدلال على عدم الاشتراك فانه لا ان سياق الآية لاتحاد اقتداء المؤمنين
بالله وملائكته في الصلوة على النبي عم ولا بد من اتحاد معنى الصلوة في الجميع لانه لو
قيل ان الله تعالى يرحم النبي عم والملائكة يستغفرون له يا ايها الذين امنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في غاية الركاكة فلا بد من اتحاد معنى الصلوة حقيقيا كان او مجازيا
فقد ارتكب شططا بل ركب غلطا لان ما توهمه من الركاكة انما يلزم اذا لم يكن هناك
المشترك هو المقصود وبالاتحاد نقطع بعدم الركاكة في مثل قولنا ان السلطان قد
التفت الى زيد والامير قد خلع عليه فعظموه ايها الرعايا ولا متمسك لهم ايضا في
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات والارض الآية بناء على ان المراد من
السجود المنسوب الى غير العقلاء الانقياد لتعذر السجود المعهود في حقه ومن المنسوب
اليهم ما هو المعهود دون الانقياد لانه شامل للكل غير مخصوص بالاكثر لان كلا من التعليلين
في معرض المنع اما الاول فلان حقيقة السجود على ما نص عليه في المجمل وضع الراس فلا تعذر
في نسبته الى غير العقلاء ولا حاجة الى اثبات حقيقة الراس في الكل لان التغليب سائغ

سائغ شائع واما الثاني فلان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا حظ لهم من الانقياد
لان المراد منه الاطاعة بما ورد في حقه من الامر تكليفا كان او تكوينا على وجه
ورد به الامر وتقدير فعل آخر في مثل هذا المقام من ضيق الفطن كما لا يخفى على
ارباب الفطن التقسيم الثاني باعتبار استعمال اللفظ مفردا كان او مركبا في
المعنى فان استعمل استعمالا صحيحا فيما وضع له اراد بالوضع ما يشمل النوعي والشخصي
اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي فحقيقة اي نوع من الحقيقة منسوبة الى
ذلك الوضع فان كان لغويا فلغوية وان كان شرعيا فشرعية وكذا الحال في المجاز
وقد يجتمعان ويكون الامتياز بالحيثية وان استعمل فيما لم يوضع له لم يقل في غيره
لان المشترك ايضا يستعمل في غير ما وضع فمجاز وشرط صحة الاستعمال في التقسيم احتراز
عن الغلط اقتضى في المجاز وجود العلاقة بين معناه ومعنى الحقيقي وفي المرتجل
الوضع قبل الاستعمال في المنقول وهو ما هجر فيه المعنى الحقيقي لغلبته في المعنى المجازي
بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الحقيقي وينسب الى الناقل فيقال
منقول شرعي وعرفي واصطلاحي حقيقة في المعنى الثاني ومجاز في الاول من
جهة الوضع الثاني ومن ها ظهر ان المجاز ينقلب حقيقة بغلبة الاستعمال والحقيقة تنزل
منزلة المجاز حتى لا يثبت معناها الا بالنية او دلالة القرينة بغلبته وان لم يكن مجازا
وبالعكس من جهة الوضع الاول كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان
المخصوصة لغة وبالعكس شرعا هذا اذا لم يكن الثاني من افراد الاول وان كان
منها كالدابة المنقول الذي لا ربع خاصة فانها في الاصل لما يدب على الارض فحقيقة
من جهة الوضع الاول ومجاز من جهة الثاني ان كان اطلاقه عليه اي على ما هو من افراده

المعنى الاول باعتبار انه منها اي من افراده وبالعكس ان كان باعتبار
انه من افراد الثاني فاطلاق لفظ الدابة في الفرس مثلا بحسب اللغة حقيقة باعتبار
ومجاز باعتبار وكذا بحسب العرف لانه ان كان من حيث انه من افراد ما يدب
على الارض فحقيقة لغة ومجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع
فبالعكس لانه لم يوضع في اللغة للمقيد بخصوصه ولا في العرف للمطلق باطلاقه
فليس اعتبار الاول فيه لصحة الاطلاق تفريع على ما تقدم يعني لما كان المنقول يهجر
فيه المعنى الحقيقي لم يكن اعتبار المعنى الاول فيه لصحة اطلاقه على المعنى الثاني كما في
المجاز فان اعتبار الاول اي المعنى الحقيقي فيه لصحة اطلاقه على الثاني اي المعنى
المجازي بل لترجيح اللفظ المنقول او المعنى المنقول اليه على ساير الالفاظ والمعاني
وهذا العدم كون اعتبار المعنى الاول لصحة الاطلاق لا يطلق المنقول على كل ما يوجد
فيه المعنى الاول وهذا معنى قوله فلا يطلق الدابة في العرف على كل ما يوجد فيه الدبيب
والصلوة في الشرع على كل دعاء كما يطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة ثم
انه ظهر من البيان السابق ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة بين اللفظ والمعنى
كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر وان رعاية المناسبة في وضع الالفاظ
لا تستلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل ما يوجد فيه تلك المناسبة ولهذا لا يجري
القياس في المعنى اللغوي **والمرتجل** هو ما وضعه واضع آخر لمعنى غير المعنى الاول
انما قال واضع آخر ليخرج المشترك فان الوضعين فيه لو اضع واحد ولا مناسبة
بينهما فخرج المنقول لكونه حقيقة بعد الاستعمال انما قيد به لانه شرط في الحقيقة
دون المرتجل فمن جعله مقابلا لها اعتبارا للوضع الاول في التقسيم لم يصب اذ

لا يلزم خروج المشترك عن حد الحقيقة اذ لم يثبت ان وضعه معا ثم ان اللفظ
المستعمل قيد به اخراجا للمرتجل لم يستعمل بعد حقيقة كان او مجازا ان كان في نفسه
بحيث لا يستتر منه المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تغلب صريح والتي
غلبت سواء كانت مهجورة بالكلية او لا كناية والمجاز ان غلب فصريح والا
فكناية هذا عند علماء الاصول وعند علماء البيان الكناية لفظ استعمل فيما وضع له لا انه
مقصود بل لا انتقال منه الى لازمه فهو مناط الحكم ومرجع الصدق والكذب كطويل النجاد
فان القصد الى طول القامة لا الى طول النجاد والا انه لا يصح كناية الا اذا كان له نجاد
طويل لان شرط الكناية هو الاستعمال في الموضوع له لا يتحقق بدونه فهي لا تنافي ارادة
الموضوع له ضرورة انها مستعملة فيه وهو مقصود منها في الجملة بخلاف المجاز لان المقصود
منه ولا وبالذات غير ما وضع له فينافي ارادة الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز
اما مفرد وقد مر مثالهما لم يقل تعريفهما لان ما مر من التعريفين مشترك بين المفرد
والجملة او جملة والاول من هذا القسم ظاهر واما الثاني فكقوله اني اراك تقدم رجلا
وتؤخر اخرى ولا اختصاص له بالاستعارة التمثيلية فان المجاز المتفرع على الكناية
كقوله تعالى بل يداه مبسوطتان وعامة الاخبارات المستعملة في الانشاء وكل ما استعمل
من اقسام الطلب في الآخر من هذا القسم ثم ان الجملة حقيقة كانت او مجازا بحسب الوضع
ينقسم الى مجاز عقلي وهي ما نسب فيه الفعل الى غير فاعله بملابسة بينه وبين الفعل كقول
الموحد انبت الربيع البقل وحقيقة عقلية ان لم يكن كذلك فيدخل فيها قول الكافر
معتقدا كان به كقول الدهري انبت الربيع البقل او غير معتقد كقول من قال
جاء زيد وهو عالم بانه لم يجئ بخلاف ما اذا قيل في الحقيقة العقلية ما نسب فيه الفعل

الى فاعله عند المتكلم فانه ح لا يدخل فيها ثاني قسمي قول الكاذب لان المتبادر من
عبارة عند فلان هو ان يكون معتقدا به بل نقول انه كالعلم فيه زيادة بسط
في الكلام لتحقيق هذا المقام موضعه فن آخر وقد اتوفينا حدا في بعض تعليقاتنا

فصل لما كان مبنى المجاز على العلاقة اورد هذا الفصل لبيانها اذا اردت
بلفظ ما وضع له فالمعنى الحقيقي ان يحصل له بالفعل قبل زمان اعتبار الحكم وهو زمان
وقوع النسبة في الخبر وقس عليه حال الانشاء فمجاز باعتبار ما كان او بعده فمجاز
باعتبار ما يؤول لا بد من اعتبار الحصول بالفعل فيه ايضا فرقا بينه وبين المجاز
بالقوة والاكتفاء فيه بتوهم الحصول بناء على عدم اعتبار المجاز بالقوة قسما آخر
او بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وكالخمر للعصير اريق او ان لم
يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة فلا بد من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي
لم نقل الملازمة لانها غير لازمة بل الملابسة ايضا غير لازمة ولذلك يطلق احد
الضدين على الآخر مجازا لانه ينتقل الذهن في الجملة من الموضوع اليه وهي اي تلك
العلاقة اما ذهنية محضة بان لا يكون بينهما تعلق ومناسبة الا في اعتبار الذهن
كما في اطلاق البصير على الاعمى هذا اذا لم يقصد به الاستعارة التمليحية او التهكمية واما
قصد التشبيه فلا بناء فيه لانها من قسم المجاز المرسل وكذا التفاؤل وهذا ظاهر
او خارجية وح اما ان يكون احدهما جزء الآخر كما في اطلاق اسم الكل على
الجزء كالجمع للواحد او بالعكس كالرقبة للعبد او لا اي لا يكون واحد منهما
جزء الآخر وح اما ان لا يكون المجازي صفة للحقيقي فالعلاقة اما المحلية كما في
اطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس وفي اطلاق الغائط على قضاء الحاجة من القسم

القسم الاول غاية ان المحلية باعتبار العادة فانه لما كان المعهود المتعارف
قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما علاقة عرفية فبناء على هذا انتقل الذهن
من الغائط الى قضاء الحاجة واما السببية كما في اطلاق اسم السبب على المسبب نحو
رعينا الغيث اي النبت في بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا اي مطرا واما
الشرطية كما في اطلاق اسم الشرط على المشروط كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم
اي صلوتكم وبالعكس كاطلاق العلم على المعلوم او يكون صفة وهو الآخر
وشرطها ان يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد
باعتبار انه شجاع ولما كان مبنى هذا الاطلاق على علاقة المشابهة بين زيد والاسد
امتاز الاستعارة عن المجاز المرسل فتامل واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق
اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع فاذا تحقق جهة الاصالة في الطرفين
بالاعتبارين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة غائية لها
لم نقل هنا كالسبب مع المسبب لان منه ما هو سبب محض ليس في معنى العلة فلا يطلق
المسبب عليه مجازا كما سيجي وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل في الحصول
من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهم
والكل محتاج اليه فتحقق جهة الاصالة في الجملة في كل منهما بالنسبة الى الآخر الا ان
اطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد حيث لا يطلق الرجل والقدم
على الانسان واما بيان الضابط بانه يجوز في صورة يستتبع اجزاء الكل كالرقبة و
الراس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون واحد منهما ولا يجوز في صورة لا يستتبع
اجزاء الكل فمنقوض باليد فانها من قبيل الثاني مع انه يجوز اطلاقها على الكل كيف

وقد وقع فی قوله تعالی تبت یدا ابی لهب وکالمحل فان فیه جهة اصالة الحاجة الحال
الیه والحال اذا کان مقصودا منه ای من المحل انما قید به لان صحة العکس موقوفة
علیه کالماء والکوز والمراد من الحلول ما یعم انواع الحصول لا الاختصاص لاعتبار العلاقات
المجازیة المذکورة باللغة بل توجد فی الاسماء الشرعیة ایضا کالاتصال فی معنی المشروع
کیف شرع عبر به عن علاقة المشابهة لانها اتفاق فی الکیفیة والصورة یصلح علاقة
للاستعارة ای بنظر فی التصرفات المشروعة کالبیع والاجارة وغیرهما ان هذه التصرفات
علی ای وجه شرع فالبیع عقد شرع لتملک المال بالمال والاجارة لتملک المنفعة
بالمال فاذا حصل اشتراک التصرفین فی هذا المعنی یصح استعارة احدهما للآخر
کما یشترط للاستعارة فی غیر الشرعیة اللزوم البین فکذلک یشترط فیها واللازم
البین للتصرفات الشرعیة هو المعنی الخارج عن مفهومها الصادق علیها الذی یلزم
من تصورها تصوره کالوصیة والارث فان کلا منهما استخلاف بعد الموت اذ حصل
الفراغ من حوائج المیت کالتجهیز والدین وکالسببیة عطف علی قوله کالاتصال
کالنکاح ینعقد بلفظ الهبة فی الحرة لا بد من هذا القید لانها اذا کانت امة
یثبت الهبة فانها وضعت لملک الرقبة ای العقد وضع لاجل ملک الرقبة والنکاح
لملک المتعة ای العقد وضع لملک المتعة وذلک ای ملک الرقبة سبب للمتعة ای لملک
المتعة فاطلقها وضع لما یترتب علیه السبب وهو عقد الهبة علی ما یترتب علیه المسبب
وهو عقد النکاح وهذا هو المراد من علاقة السببیة ههنا وهذا ای انعقاد
النکاح بلفظ الهبة عند الشافعی رح من خواص النبی ع م لقوله تعالی خالصة لک و
الاحتجاج ان اللفظ تابع للمعنی وقد خص النبی ع م بالمعنی فیختص باللفظ فالجواب بان

بان الخلوص لیس فی اللفظ بل فی الحکم وهو عدم وجوب المهر او عدم حل نکاحها
للغیر خارج عن سنن الصواب قلنا ولالة علی ان الانعقاد ای انعقاد النکاح
بلا عوض بلفظ الهبة مخصوص به ع م ولا نزاع فیه انما الکلام فی انعقاد النکاح بعوض
باللفظ المذکور فی حق الامة والنص ساکت عنه فبقی دلیلنا سالما عن المعارضة
ثم انه قال لا ینعقد ای النکاح الا بلفظ النکاح والتزویج لانه عقد شرع لمصالح
لا تحصی کالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصیل الاحصان
والازدواج بینهما واستمداد کل منهما فی المعیشة بالآخر الی غیر ذلک مما یطول تعداده
وغیر هذین اللفظین قاصر عن الدلالة علیها ای علی المصالح المذکورة قلنا
هی ای تلک المصالح ثمرات وفروع وانما بنی النکاح للملک له علیها ای الزوج
علی الزوجة ولذلک ای لکون وضع النکاح لملکه علیها لا للمصالح المشترکة
بینهما لزم المهر علیه عوضا عن ملک النکاح وکان الطلاق بیده خاصة فانه
لو کان وضعه لامر مشترک بینهما لما وجب المهر علیه ولما اختص الطلاق بجانبه واذا
صح بلفظ لا یدل علی الملک لغة یعنی لفظ النکاح والتزویج فاولی ان یصح
بلفظ یدل علیه لما اشتران یقال اذا لم یکن فی لفظ النکاح والتزویج دلالة
علی الملک لغة ینبغی ان لا یصح النکاح بهما تدارکه بقوله وانما یصح بهما لان الشرع
نقلهما الی هذا العقد فصارا بمنزلة العلمین له والواجب فی المنقول الشرعی
رعایة المعنی اللغوی لا الاقتصار علیه حتی لا یصح اعتبار الدلالة علی الملک
فی معناه الشرعی وکذا ای کانعقاده بلفظ الهبة ینعقد بلفظ البیع لما ذکر
من علاقة السببیة علی الوجه المشروح فیما تقدم وانما لم یصح العکس ای لم یثبت

الهبة ولا البيع بلفظ النكاح بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لان ذلك اي صحة
اطلاق اسم المسبب على السبب عند ما شرع السبب للمسبب اي يكون الغاية لشرعية السبب ذلك
المسبب كالبيع للملك فان غاية شرعية البيع الملك فان قال ان تزوج وتمثيل لما ذكر ان
ملكت عبدا فهو حر او قال ان اشتريت فهو حر متفرقا بحيث لم يجتمع الكل في ملكه بان
اشترى نصفه ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر عتق
في الثاني لانه يقال عرفا انه اشترى العبد دون الاول لانه لا يوصف مالك العبد
ولا عرفا ههنا الا اذا عنى باحدهما الآخر فيقبل ديانة فيهما فينعكس الحكم اي يعتق في
الاول دون الثاني وقضاء فيما فيه التخفيف يعني ان عنى في الصورة الاولى بالملك
الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب الذي شرع له صدق ديانة وقضاء
لانه عنى ما فيه غلظ وان عنى في الصورة الثانية بالشراء الملك بطريق اطلاق
اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان سببا
محضا اي لا يكون مشروعا للمسبب كملك الرقبة فان شرعيته ليست لملك المتعة
ولذلك يتحقق الاول بدون الثاني في العبد والاخت من الرضاع فلا ينعكس اي لا يصح
اطلاق اسم المسبب على السبب على ما قلنا اي على موجب ما قدمنا من ان الاصلية
والفرعية اذا كانا من الطرفين يجري المجاز منهما الى آخره فانه قد ظهر منه انه اذا
لم يكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز منهما فيقع الطلاق بلفظ
العتق اي بناء على الاصل المذكور فان العتق بمعنى الاعتاق وضع لازالة
الملك او لاثبات القوة بما نص على ذلك في الهداية والطلاق لازالة ملك المتعة
وذلك سبب لهذه اي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة اذ يقتضي الملك و ليست

وليست هذه اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت
العتق بلفظ الطلاق بذلك الطريق خلافا للشافعي رح لما مر من ان الاصل الخلافي
ولا يثبت بطريق الاستعارة ايضا اذ كل منهما اسقاط اي اسقاط الحق والرق
اما اثبات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاط كالطلاق والعتاق
والعفو عن القصاص ونحوها بني على السراية واللزوم اراد بالاول ثبوت الحكم
في الكل بسبب ثبوته في البعض وبالثاني عدم قبول الفسخ لعدم الاتصال بينهما
في المعنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والعتق بمعنى الاعتاق
اثبات القوة الشرعية بناء على انهما من المنقولات الشرعية فلا بد من اعتبار المعنى
اللغوي فيهما والطلاق في اللغة رفع القيد يقال اطلقت الاسير اي خليته واطلقت
الناقة من عقالها والعتق بمعنى القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره
ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت فالشرع نقلها الى
القوة المخصوصة وبهذا الابانة قول ابي ح رح في مسئلة تجزي الاعتاق انه ازالة
الملك لان مراده ان التصرف الصادر عن المالك عند الاعتاق هي اي ازالة الملك
لا انها معناه الشرعي وبهذا اي اسناد العتق على معناه الشرعي الى المالك
مجازي لصدوره سببه هو ازالة الملك عنه فيكون المجاز في الاسناد حيث
اسند الفعل الى السبب البعيد كما في قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما يعني ههنا
وهو ان الاستعارة انما يكون للمعنى اذ لا معنى لاستعارة
اللفظ للفظ ولا مانع عن استعارة لفظ الاطلاق بمعنى ازالة
ملك الرقبة للمناسبة بينهما وبين معنى الاطلاق وهو ازالة القيد وهذا كافي في ثبوت

المطلوب اي في مطلوب الخصم والتعرض للفظ الاعتاق وبيان معناه خارج عن
المبحث فالوجه في بيان عدم صحة استعارة الطلاق للعتق ان يقال ان ازالة
الملك اقوى من ازالة القيد ضرورة ان الملك اقوى منه ومزيل القوي اقوى
من مزيل الضعيف فلا يصح استعارة هذه اي ازالة القيد للملك اي لازالة
الملك بل على العكس اذ لابد في الاستعارة من القوة في جانب المشبه به وفيه نظر
وكذا الاجارة عطف على قوله فيقع الطلاق تنعقد بلفظ البيع هذا اذا بين
المدة وعين جنس العمل وحينئذ لا فرق بين اضافتها الى العين على ما ذكره في الاسرار
دون العكس لان ملك الرقبة سبب محض لملك المنفعة وعدم انعقادها به اي
عدم انعقاد الاجارة بلفظ البيع اذا اضيف الى المنفعة ليس لعدم صحة المجاز
بل لعدم الصلاحية في المنفعة المعدومة للاضافة فيرد سوال تقريره انه اذا
صح انعقاد الاجارة بلفظ البيع مجازا ينبغي ان يصح بقوله بعت منافع
هذه الدار في هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح به وتقرير الجواب ظاهر ولذلك اي لكون
العلة ما ذكر لا ينعقد ولو كان المذكور لفظها اي لفظ الاجارة فانها انما
يصح اذا اضيفت الى العين اقامة للعين الموجودة مقام المنفعة المعدومة
واعلم انه يكفي في المجاز باعتبار السببية ان يكون المعنى الحقيقي سببا لجنس
المعنى المجازي ولا يجب ان يكون سببا للمعنى المجازي بعينه حتى يراد بالغيث
جنس النبات سواء نبت بالمطر او بغيره واعلم ان ملك المتعة عبارة عن ملك
الانتفاع والوطي وهو لا يختلف في ملك النكاح واليمين وانما يتغاير الاحكام
لتغاير محلها صفة لا ذاتا فانه ثبت في باب النكاح مقصودا وفي ملك اليمين تبعا

بيعا وانما يعتبر اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله اللفظ
فاذا جعل لفظ الهبة مجازا عن النكاح يثبت به ملك النكاح قصدا لا تبعا فيثبت
فيه احكام ملك النكاح لا احكام ملك اليمين ثم اعلم ان المعتبر في العلاقة المجازية سماع
نوعها لا سماع عينها كيف واختراع المجازات البديعة والاستعارات الغريبة من فنون
البلاغة اجماعا ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق والعلاقة مقتضية للصحة
فالتخلف اي تخلف الصحة عن المقتضي لمانع مخصوص ليس بقادح لان عدم المانع ليس
جزءا من المقتضي جواب عن تمسك المخالف القائل باشتراط سماع عينها تقريره انه
لو جاز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد
للمجاورة واب للابن وبالعكس للسببية واللازم باطل اتفاقا **فصل**
المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع لها في حق التكلم عند ابي ح رح وعندهما في حق الحكم
لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بمعنى انها هي الاصل الراجح المقدم في
الاعتبار وايضا لا خلاف في ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل ولذلك لم يجب
الكفارة في مسئلة مس السماء وذلك انه اذا حلف فقال والله لامس السماء تجب الكفارة
لان الاصل وهو البر ممكن فان مس السماء ممكن للبشر كيف وقد وقع في حق النبي ع
فينعقد اليمين ويجب الكفارة ولا تجب في مسئلة الكوز فانه لو حلف فقال لاشربن
الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا يجب الكفارة لان الاصل هو البر غير ممكن
وانما الخلاف في جهة الخلفية والفرعية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان
المعنى الحقيقي بهذا الكلام وعنده التكلم حتى يكفي صحة الكلام من حيث الافادة سواء
صح معناه الحقيقي او لا فقوله هذا ابني لعبده الاكبر منه سنا اراد به المعتق والولادة

يثبت العتق عنده لصحة اللفظ ويلغو عندهما لاستحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت البنوة
لان الاكبر سنا بالمعنى المذكور لا يتصور ان يكون مخلوقا من نطفة الاصغر لما ان مبنى
المجاز على الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي فلا بد من امكان الاول ليتحقق الانتقال
منه قلنا يكفي صحة فهمه من اللفظ ومداره على صحة اللفظ من حيث الافادة لا لزوم صحة
ارادته منه كيف والمجاز الذي لا امكان لمعناه الحقيقي واقع في كلام الله تعالى وهو كلام
البلغاء اكثر من ان يحصى ومن قال لا على ارادته اذ لا جمع بينهما لم يصب لان مراد الخصم
ليس لزوم صحة الارادة ولا احالة الى ارادته بالفعل فابطاله لا يجدي نفعا
في دفع ما ذكره فاذا فهم الاول امتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه
من حين ملكه وصار اهلا للاعتاق لان هذا المعنى لازم للبنوة وانما زاد قوله
وصار اهلا له لانه يجوز ان يكون صبيا حين ملكه فلا يكون اهلا للاعتاق
فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لان
وضع النداء لاستحضار المنادي وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى تحقق المعنى
فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي او المجازي بخلاف الخبر فانه
لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما امكن ويعتق بيا حر لانه اي لان لفظ حر
موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح
فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فان قيل ان ابني من قبيل زيد اسد وهو ليس
باستعارة عند المحققين لا لانه دعوى امر مستحيل قصدا لانه منقوض بمثل لو اتى
الآتي ذكره بل لان ذكر المشبه ينصح عن التشبيه حتى لا استعارة الا ان يكون التشبيه
ظاهرا بل تشبيه بحذف الاداة اي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يو

جب العتق بالاتفاق قلنا انه ليس من قبيل زيد اسد بل من قبيل الحال ناطقة
لان ابني معناه مولود لي ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة وهو استعارة
بالاتفاق مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز كالشافعي فقوله عم
ولا الصاع بالصاعين قد اريد به الطعام اجماعا فلا يشمل غيره لانه ضروري
اراد ضرورة المتكلم لقصوره في اللغة حيث لم يوجد فيها حقيقة تفي المرام وتناسب
المقام فليس فيه مظنة عجزه وقصوره لما سبق الى البعض الاوهام فيتقدر
بقدر الضرورة قلنا لا نم انه ضروري بل يصار اليه توسعة للطريق اي طريق
اداء المعاني على المتكلم وابقاء لحق المقام من جهة البلاغة فانه احد نوعي الكلام
وفيه من لطائف البلاغة ما لا يتحمله الحقيقة ولو سلم انه ضروري لكن يجوز ان يكون
الضرورة في اداء المعنى العام فانه كما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى
الخاص فكذا يتصور لاجل المعنى العام بان لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع
افراد مراده بالحقيقة فيتقدر اي تقدر المصير الى المجاز بقدر الضرورة لنا
لا علينا وهذا جواب بطريق القول بالموجب مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد
في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم
فلا يرد النقض بالكناية لان مناط الحكم فيها المعنى الثاني فقط لرجحان المتبوع على
التابع وفيه نظر والحق انه من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك فلا يتحقق معتق المعتق
مع وجود المعتق في اوصى لمواليه لان مولى فلان حقيقة في الاسفل ومجاز
في الاعلى وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين
فالوصية لبنيه دون بني بنيه ما دخول بني البنين في قوله امنونا على اولادنا

على رواية لا تحنث فليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الايمان تحمل عن الدم فيبنى
على الشبهات ولا يراد غير الخمر بقوله عم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضع
له وغير الوطي بقوله تع او لامستم النساء لان الوطي وهو المعنى المجازي اريد به عندنا وغير
المس باليد لان المس باليد وهو المعنى الحقيقي اريد به عند الشافعي رح وهو قول ابن مسعود رض
وجواز التيمم للجنب ثبت بدليل آخر والحنث بالدخول حافيا او متنعلا او راكبا في لا اضع قدمه
في دار فلان لا بالجمع بين المعنى الحقيقي وهو الدخول حافيا والمجاز وهو الدخول متنعلا او راكبا
بل لانه في العرف صار عبارة عن انه لا يدخل ومدار الايمان على العرف ومن غفل عن هذا
زعم ان مبنى الجواب ههنا على المصير الى عموم المجاز ويراد بالاضافة في لا يدخل دار فلان
نسبة السكنى مجازا بدلالة العادة حقيقة كانت او دلالة بان يكون الدار ملكا له فيتمكن
من السكنى فيها حتى يحنث بالدخول في دار يكون ملكا لفلان ولا يكون هو ساكنا فيها
وهي تعم الملك والاجارة والعارية فيحنث بعموم المجاز لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز
حتى يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وكذا الحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امراته كذا
يوم يقدم زيد ليس للجمع بين المعنى الحقيقي لليوم وهو النهار والمجازي وهو الليل بل لعموم المجاز
لانه الضمير لليوم نذكر للنهار وللوقت كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره ولما احتج الى ضابطة
يعرف بها ان المراد باليوم النهار او مطلق الوقت بينه بقوله فاذا تعلق بفعل ممتد هو
ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما فلانها وبغير ممتد هو
ما لا يصح تقديره بمدة كالقدوم والدخول فانه لا يصح ان يقال قدمت او دخلت يومين
فللوقت المطلق لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون الزمان
معيارا له اي للفعل والمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم فان امتد

فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان الحقيقة لا يعدل عنها الا
عند التعذر وذلك عند عدم امتداد الفعل وان لم يمتد كوقوع الطلاق لا يمتد
المعيار فيراد به الآن سواء كان من النهار او من الليل بدليل النص المذكور ولعدم
اختصاص العلاقة بالاول وكذا الحنث باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما اي عند ابي
يوسف ومحمد رح في لا ياكل من هذه الحنطة ليس لاجل الجمع بين الحقيقة والمجاز بل لانه يراد
باكلها اكل باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز وكذا قول ابي ح ومحمد رح فيمن قال
لله علي صوم رجب ونوى اليمين انه نذر ويمين حتى لو لم يصم يجب القضاء لكونه
نذرا والكفارة لكونه يمينا ليس لاجل الجمع المذكور بل لانه نذر بصيغته لكونها
موضوعة له يمين بموجبه لان النذر ايجاب للمباح وايجاب المباح يوجب تحريم
ضده وتحريم المباح يمين لقوله تع قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة سمى تحريم النبي عم الحلال وهو مارية او العسل على نفسه يمينا والمباح
اخص من الحلال فتحريمه يتضمن تحريم الحلال كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير
بموجبه المراد بالموجب اللازم المتاخر ودلالة اللفظ على لازم معناه لا يكون بطريق
المجاز ما لم يكن مستعملا فيه كالاسد اذا اريد معناه الحقيقي يدل على الشجاعة التي هي
لازمه بطريق الالتزام ولا يكون مجازا لعدم استعماله فيه وثبوت الموجب لا يتوقف
على الارادة فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة كما توهم والتوقف على
نية اليمين لكونه بمنزلة الحقيقة المهجورة بغلبة استعماله في النذر جواب سؤال تقريره
ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه
وان لم ينو واما الجواب بان اليمين تثبت بالارادة والنذر بالصيغة من غير تاثير للارادة

فيه فلا جمع بين المعنى الحقيقي والمجازي في الارادة فلا يحنث فيما اذا نواهما جميعا
لا يقال في هذه الصورة ايضا ثبوت النذر بالصيغة من غير تاثير للارادة فكانه
لم يرد الا المعنى المجازي لانا نقول فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي
يثبت باللفظ اخبارا كان او انشاء فلا عبرة بارادته ولا تاثيرها مسئلة
لا بد للمجاز من قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عقلا او حسا او عادة او عرفا عاما
كان او خاصا والفرق بين العادة والعرف ان العادة في الافعال والعرف
في الاقوال وشرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا يكون من جنس الكلام
كدلالة الحال كيمين الفور اذا ارادت المراة الخروج فقال ان خرجت
فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة الحالية مانعة عرفا عن الحمل على الحقيقة وهي
الخروج مطلقا او معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر
بالمعصية فالمنع فيه عقلا ولفظا اريد بكون القرينة لفظا ان يفهم منه اي من التوكيل
كان ان الحقيقة غير مرادة فلذلك عد القرينة في كل مملوك لي حر لفظية وهذا لما
من جعله من قسم المخصص غير الكلامي لان المراد منه ان يكون المخصص صريح الكلام
خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر فان ما في سياقه من قوله انا اعتدنا للظالمين نارا يمنع عقلا كونه للتخيير
ونحو طلق امراتي ان كنت رجلا توكيلا والمنع فيه عرفا او غير خارج بل عين هذا
الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة فاما ان يكون نقص
الافراد اولى كما ذكرنا في التخصيص ان المخصص قد يكون نقصان بعض الافراد
او زيادة فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لي حر لا يقع

لا يقع على المكاتب مع انه مملوك حقيقة لنقصان في ملكه فكان قرينة المجاز اولوية
البعض الآخر والمنع هنا شرعا او لم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء
والنسيان ليسا بمرفوعين بل المراد الحكم والمنع فيهما عقلا ونحو لا ياكل من هذه النخلة او من
هذا الدقيق ولا يشرب من هذا البئر المنع في هذه الثلثة حسا وعرفا علم انه ليس مرادا وان
لكان اليمين خالية عن الفائدة لانها في مثله يكون للمنع والمنع انما يكون عن الممكن ونحو لا يضع
قدمه في دار فلان المنع فيه عرفا حتى اذا اكل من عينها او سفه او كرع او وضع قدمه
فيها ولم يدخل لا يحنث بهذا الكل اذا لم ينو ما يحتمله الكلام والا فعلى ما نواه وكالاسماء
المنقولة القرينة المانعة هنا كونه منقولا عرفا او شرعا ومنعها عقلا ونحو التوكيل بالخصومة
يصرف عن حقيقته لكونها مهجورة شرعا وهو كالمهجور عادة الى مطلق الجواب اقرارا كان
او انكارا بطريق استعمال المقيد في المطلق والكل في الجزء بناء على عموم الجواب فاما
اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا اي غالبا في التعامل والتفاهم على
الاختلاف بين المشايخ عطف على اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة فعنده
اي عند ابي حنيفة رح المعنى الحقيقي اولى لان الاصل لا يترك الا ضرورة وعندهما المجاز اولى انما
اعتبر قيد الاستعمال في الحقيقة وقيد التعارف في المجاز للاتفاق على ان العمل بالمجاز
عند عدم القيد الاول وبالحقيقة عند عدم القيد الثاني ففي لا ياكل من هذه الحنطة يصرف
الى الكل عينها عنده فالحنث في المبسوط لان عينها ماكول عادة فانها تغلى وتوكل وتتخذ
منها الكشك والهريسة وقد توكل نيا ايضا صافيا والى الكل المتخذ منها عندهما هذا
على رواية الاصل مسئلة قد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامراته
وهي ممن لا يولد مثلها لمثله سواء كانت اكبر سنا منه او لا او معروفة النسب هذا لان

التي يولد مثلها لمثله اذا كانت مجهولة النسب ينفي ملكه عنها فيحرم عليه اذا
ثبت على اقراره وان لم يثبت نسبها منه صرح بذلك في المبسوط هذه بنتي
تعذر الحقيقي في الاول ظاهر واما في الثاني فلانها اما ان يثبت مطلقا اي في
حقه وفي حق من اشتهر نسبها منه بان يكون دعوته معتبرة في حقهما فيثبت
نسبها منه وينتفي ممن اشتهر منه ولا يمكن هذا لانه ثابت ممن اشتهر منه
فلا يبطل باقرار الغير او في حق نفسه فقط بان يثبت منه ولا ينتفي ممن اشتهر منه
وهذا متعذر لان الشرع يكذبه كاشتهاره من الغير فلا يكون اي تكذيب الشرع
اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق فانه لا يحتمل ذلك
واما تعذر المجازي فلان التحريم اللازم له اي لقوله هذه بنتي الثابت به مناف
لملك النكاح فلا يكون من حقوقه فلا يملك الزوج اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل و[illegible]
يملكه وهو التحريم القاطع للحل بالنكاح ليس من لوازمه اي من لوازم القول المذكور بل من
منافياته فلا يصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي في وسعه لا يصلح اللفظ له و
الذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ مسئلة
الداعي الى المجاز اعلم ان المجاز لا بد في صحته من علاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي والقرينة
الصارفة عن الحقيقي الى المجازي اما الداعي الى العدول عن الحقيقة اليه فليس مما لا بد منه
في صحته انما الحاجة اليه في رجحانه على الحقيقة وفصاحته وذلك الداعي اما لفظي او معنوي
فاللفظي اختصاص لفظه اي لفظ المجاز بالعذوبة فربما يكون في لفظ الحقيقة بشاعة
كالخنفقيق فيعدل الى لفظ المجاز كالداهية لكونها عذبا او صلاحيته للشعر وزنا او قافية
اي كون لفظ الحقيقة بحيث لا يكون الكلام معه موزونا او مقفى بخلاف المجاز او

السجع كالاسد فانه يصلح سجعا مع الاحد والعدد دون الشجاع او سائر المحسنات
البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما ياتي بالمجاز دون
بالحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك ومعناه
اي اختصاص معناه من هنا شرع في الداعي المعنوي بالتعظيم كاستعارة البحر
لرجل عالم او التحقير كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل والترغيب كاستعارة
ماء الحيوة لبعض المشروب او الترهيب كاستعارة الموت للسيف او التنفير كاستعارة
السم لبعض المطعوم او المبالغة كاطلاق الاصابع على الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في
اذانهم او زيادة البيان كاستعارة الاسد لرجل شجاع فانها اقوى في الدلالة على
الشجاعة من الحقيقة لانها دعوى بالبينة فان الاسد يلزمه الشجاعة وهذه دعوى بلا بينة
او الاستطراف كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فان فيه اخراج
ما يتخيل وقوعه مخرج الواقع ليستطرف وتلطف الكلام اي اختصاص معناه بنوع لطف
في الكلام كاستعارة احد الضدين للاخر تمليحا او تهكما او تفؤلا او مطابقة تمام
المراد وبيان ذلك هو اداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده
بتراكيب مختلفة الدلالة عليه في مراتب الوضوح والاخفاء في انه لا يمكن بالدلالة الوضعية
والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما
يمكن بالدلالة العقلية في الالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح فاذا قصد
مطابقة تمام المراد وتادية المعنى بالعبارات المختلفة في مراتب الوضوح لا بد من العدول
عن الحقيقة الى المجاز لتيسر ذلك وهم الاخلال بالفهم في المجاز من اخلال الوهم لان
فهم القرينة شرط المجاز وعند ذلك يندفع احتمال الاخلال وغير ذلك من الفوائد التي

يختص بمعنى المجاز ولفظه **فصل** ان الاستعارة في الافعال والصفات
المشتقة تسمى تبعية لانها تجرى اولا في المصدر ثم بتبعيته تجرى في الفعل وما يشتق
منه مثلا يقدر في نطقت الحال او الحال ناطقة تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق
فيستعار النطق للدلالة ثم يوخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير
ذلك فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال والصفات
بل تجرى في الحروف ايضا فقال في تجرى الاستعارة التبعية في الحروف فانها اي
الاستعارة تقع اولا في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي يعتبر التشبيه الذي عليه مدار
الاستعارة اولا في متعلق معنى الحرف ويجرى فيه الاستعارة ثم بتبعية ذلك تجرى
في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عنه عند تفسير معناه كاللام يستعار
اولا التعليل للترتيب سوآء وجد التعقيب كما في اتينه للزيارة اولم يوجد كما في اسلم
ليدخل الجنة ثم بواسطتها يستعار اللام له كلدوا للموت فانه شبه ترتب الموت
على الولادة بتعليل الفعل بالعلة الغائية ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للمشبه به
الاستعارة اولا في التعليل وبتبعيته في اللام وهو ظاهر ومعنى التعليل هو بيان العلة
لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سوآء كان معلولا باعتبار آخر
كما في ضربته للتاديب اولا كما في قعد عن الحرب للجبن فيكون علة غائية كافية في اعتبار
الترتيب على الفعل من غير حاجة الى اعتبار كونه معلولا وهذا ايضا واضح وههنا
نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني اراد بالحروف حقيقتها ولذا سماها
حروف المعاني وهذا الابا في انتظامها الظروف تغليبا او تشبيها لها بالحروف اذ الكلام
منه التجوز في صيغة الجمع لا في معنى الحرف **منها حروف العطف** الواو لمطلق العطف اي

اي جمع الامرين وتشريكهما في الثبوت بالنقل عن ائمة اللغة لم ينقل باجماع النحاة
لا للمعية عند الفراء وللترتيب عند جماعة منهم ثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر الدينوري
وابو عمرو الزاهد واستقرا موارد استعمالها فانها نجدها مستعملة فيما لا يصح فيه
الترتيب او المقارنة والاصل في الاطلاق الحقيقة وهي جمع الاسمين المختلفين كالالف
الجمع المتحدين يعني انها بدل عن الف التثنية تقوم مقامها عند تعذرها فلا تخالفها
في المدلول لا دلالة في الاصل ولا على المعية فكذا او قولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن
اي لا تجمع بينهما دليل رابع وفيه نظر ولهذا اي لما تقرر ان الواو لمطلق الجمع من غير
ترتيب لا يجب الترتيب في الوضوء كيلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل صالح
لذلك ووجوبه اي وجوب الترتيب بالنسبة الينا بين الصفا والمروة بقوله عم
ابدأوا بما بدأ الله به لا بالقرآن لان قولهم وهم من اهل اللسان بايهما نبدأ
دل على ان الآية خلو عن الدلالة على الترتيب انما قلنا بالنسبة الينا لانه بالنسبة
اليه عم بالالهام من وحي غير متلو كسائر الواجبات بالسنة وزعم البعض ان الكل
عنده اي عند ابي حنيفة رح والمقارنة عندهما استند لا الا بوقوع الواحدة عنده
والثلث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها
وهذا اي الزعم المذكور باطل اذ لا يلزم من ثبوت المقارنة او الترتيب في مورد استعمال
الواو وكونه مستفادا منها اي ابطله اولا بطريق المنع ثم ابطله بطريق النقض
بقوله ويقع الثلث اتفاقا ان اخر الشرط اي ان قال لغير المدخول بها انت طالق
طالق وطالق ان دخلت الدار لتعلق الاجزية المتوقفة دفعة ثم ابطله بطريق
الحل بقوله ومبنى الخلاف على ان تعلق الاجزية بالشرط عنده على التعاقب فوقوعها

لان المعلق كالمنجز عند الشرط فلا يصادف الثانية والثالثة المحل بخلاف ما اذا تقدم
الاجزية اذ ح يتعلق الكل بالشرط دفعة لوجود المغير في آخر الكلام وعندهما الترتيب
في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا لان ذلك عند وجود الشرط ولا ترتيب
فيه كما اذا قال ثلث مرات لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق عند
وجود الشرط يقع الثلث كذا ههنا لان المقدر كالملفوظ فان قيل اذا زوج
امتين بغير اذن مولاهما انما قيد به اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل
بالاعتاق لم يقل و بغير اذن الزوج كما قاله فخر الاسلام انه مستدرك ههنا
بل مخل ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما و بحرف العطف اي قال اعتقت هذه
وهذه بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب وان زوج الفضولي اختين بعقدين
فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اي قال اجزت نكاحهما
او بحرف العطف اي قال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل نكاحهما فجعلتموه
للقران وان قال اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له غيره
ولا مال له سواهم وقيمتهم سواء فان اقر متصلا عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين
كل عتقين عتق كل الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما اقر بعتق الاول
وسكت عتق كله لخروجه من الثلث لان المفروض ان قيمتهم سواء ولما قال بعد
زمان وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق النصف من كل منهما
لكن لا يمكن الرجوع عن الاول لما قال بعد زمان وهذا فموجبه ان يعتق الثلث من كل منهم
فيعتق ثلث الثالث ولا رجوع عن الثاني ايضا فجعلتموه للقران اي جعلتم حرف العطف
فيما اذا اقر متصلا بمنزلة قوله اعتقهم ابي لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان

كان كمسئلة السكوت قلنا اما الاول فلانه لما عتقت الاولى لم يبق الثانية محلا لتوقف
النكاح بل بطل لان نكاح الامة على الحرة لا يجوز واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف
على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وفيهما كذلك اما في الثاني فلان
اجازة نكاح الثانية يوجب بطلان نكاح الاولى واما في الثالث فلان الاول قبل اعتاق
الآخر يعتق مجانا وبعد اعتاقه يلزمه السعاية في ثلثي قيمته الا ان التغير انما يتوقف اذا كان
متصلا بخلاف الاول فان اعتاق الثانية من الامتين لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف
فيه اول الكلام واعتاق الثانية من الاختين يغير اعتاق الاولى فيتوقف فيه اول
الكلام قيل مرجع الخلاف الى الاختلاف في الوضع فان في وضع مسئلة الامتين افرد
لكل واحدة منهما تحريرا فلم يتوقف صدر الكلام على الآخر وفي مسئلة الاختين لم يفرد
لكل واحدة منهما اجازة فيتوقف حتى لو عكس الوضع لانعكس الحكم وقد يدخل بين
الجملتين فلا يوجب المشاركة ان لم تقعا في موضع خبر المبتدا او جزاء الشرط وجود
انما قيد به اذ ح توجب المشاركة في ذلك التعلق ففي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق
تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي اي المشاركة اذا افتقر الآخر الى الاول
فيشارك اي يشارك آخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اي بعين ما تم لا بتقدير
مثله لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة ان لم يمتنع الاتحاد اي ان
لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوفين نحو ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق ليس لتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع
الثلث عند ابي ح رح ههنا بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط
واحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو ان دخلت لا بتقدير

مثله ای لا یقدر شرط آخر حتی یصیر کقوله ان دخلت الدار فانت طالق کما
زعمه ابو یوسف ومحمد او یقدر مثله عطف علی قوله بعینه لا علی قوله لا یقدر
مثله ان امتنع ای الاتحاد نحو جاءنی زید وعمرو ولا بد ان یکون مجیء زید غیر مجیء
عمرو وفیه نظر وبعضهم اوجبوا الشرکة فی عطف الجمل ایضا حتی قالوا ان القران فی
النظم یوجب القران فی الحکم فقالوا فی اقیموا الصلوة واتوا الزکوة لا تجب الزکوة
علی الصبی کما لا تجب الصلوة علیه لا یقال هذا بناء علی انه یجب ان یکون المخاطب
باحدهما عین المخاطب بالآخر لانه غیر لازم علی ما افصح عنه صاحب الکشاف حیث
قال فی تفسیر قوله تعالی فان خفتم ان لا یقیما الآیة یجوز ان یکون اول الخطاب
للازواج وآخره للائمة وعدم وجوب الزکوة علی الصبی عندنا لانها عبادة
تتضمن الضرر المالی والصبی لیس باهل لها وهو فاسد عندنا لان الشرکة انما تثبت
اذا افتقرت الثانیة وفی ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر انما تعلق
العتق بالشرط لان هذه الجملة فی قوة المفرد فی حکم الافتقار فعطف علی الجزاء
لیکون الواو علی اصلها وعطف الاسمیة علی مثلها جواب سؤال تقریره ان
موجب ما ذکر من ان الشرکة انما تثبت اذا افتقرت الثانیة ان لا یتعلق وعبدی
حر فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر بالشرط بل یکون
کلاما مستانفا عطفا علی المجموع لانها جملة تامة غیر مفتقرة الی ما قبلها وتقریر
الجواب انها فی قوة المفرد وحکم الافتقار لان مناسبتها الجزاء فی کونهما
اسمیتین وکون الاصل فی العطف بالواو التشریک ترجح عطفها علی الجزاء
وحده یجعلها فی قوة المفرد وحکم الافتقار قوله لیکون الواو علی اصلها یعنی

ان الاصل فی العطف بالواو التشریک فیحمل علیه ما امکن رعایة الاصل وهذا اذا کان
المعطوف مفتقرا الی ما قبله حقیقة کما فی المفرد او حکما کما فی الجملة التی لا اصار عن اعتبارها
فی قوة المفرد واما اذا لم یمکن الحمل علی التشریک فلا تحمل وهذا اذا کان المعطوف جملة لا تکون
فی قوة وحکم المفتقر الی ما قبلها کما فی قوله تعالی اقیموا الصلوة واتوا الزکوة فالواو تکون
لمجرد النسق والترتیب بخلاف وضرتک طالق یرجع الی قوله تعلق العتق بالشرط یعنی ان
قوله وضرتک طالق فی قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضرتک طالق وان امکن
حمله علی الوجهین لکن فیه ما ارتفاعه عن اعتبارها فی قوة المفرد فان اظهار الخبر وهو قوله
طالق دلیل علی عدم مشارکته فی الجزاء وصار عن العطف علیه اذ ح یکفی ان یقال
وضرتک لهذا ای لاجل ما ذکرنا فی قوله وعبدی حر مما یوجب کونه معطوفا علی الجزاء
وما ذکرنا فی قوله وضرتک طالق من قیام الدلیل علی عدم المشارکة فی الجزاء جعلنا
قوله تعالی ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا علی الجزاء لانه جملة انشائیة مثل قوله
فاجلدوا والمخاطب بها الائمة فدلیل المشارکة فی الجزاء قائم هنا فعطفنا علیه
لا قوله واولئک هم الفاسقون لانه جملة خبریة ولیس الائمة مخاطبین بها فدلیل
عدم المشارکة فی الجزاء قائم هنا فلم یعطف علیه وثمرة هذا تأتی بیانها فی آخر فصل
الاستثناء **الفاء** عاطفة کانت او لا للترتیب وهی اذا کانت عاطفة تفید
التعقیب بلا تراخ انما قال اذا کانت عاطفة لانها اذا لم تکن عاطفة وهی التی
تسمی فاء السببیة وتختص بالجمل وتدخل علی ما هو جزاء لا تفید التعقیب بلا تراخ للقطع
بانه لا دلالة فی قوله تعالی اذا نودی للصلوة الآیة علی انه یجب السعی عقیب النداء بلا
فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان یدخل علی الترتیب

غير تراخ اي من غير ان يشتغل بينهما بعمل آخر وقد تدخل على المعلول عاطفة كان يجيء
سقاه فارواه السقي اشراب الما، ولا يلزمه الارواء ولا نحو جائي الشتاء فتاهب
الفاء هنا جزائية ونحو فهابان يصلح تقديراذا الشرط قبلها وجعل مضمون الكلام السابق
شرطها والمعلول لا بد ان يتغاير علته في الوجود اذا كانت العلية بحسب الوجود في الخارج
ضرورة انها متقدمة عليه بحسبه والشراء في قوله عم لن يجزي ولد والده الا ان
مملوكا فيشتريه فيعتقه بسبب للملك وسواء الملك شرط الاعتاق فلا اتصال الا بالاتصال
بين الشراء والاعتاق فان قلت فما معنى فيعتقه وليس هنا فعل آخر سوى الشراء
قلت لما كان الملك في الصورة المذكورة حاصلا للولد بسبب اختياري اثبت الشرع
اعتاقا حكما من جهته فقوله تفريع على ما تقدم من كون الفاء للترتيب فخرج جواب
قال بعت هذا العبد منك بكذا يكون قبولا اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد
ثبوت القبول فكانه قال قبلت فهو حر بخلاف هو حر لانه يحتمل رد الايجاب بيان حريته
قبله ولو قال الخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو
لا يكفيه يضمن الخياط قيمة الثوب بخلاف لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وذلك
لان الاذن بالفاء مقيد بالشرط وبدونها مطلق وقد تدخل على العلل اي قد يجيء
فاء السببية للتعليل وذلك اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها نحو اخرج فانك رجيم و
فقد اتاك الغوث وتزودوا فان خير الزاد التقوى وذلك لان ذكر المسبب يقتضي
ذكر السبب لا ان المعلول يكون علة غائية للعلة اذا كان مقصودا منها لان افعاله
غير معللة بالاغراض ف الابشار ليس علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون
خير الزاد التقوى على ان المعلول المقصود من العلة انما يكون علة لعلية العلة لا للعلة

لا للعلة نفسها فان قال ادى الفا فانت حر او انزل فانت آمن يعتق ويأمن
في الحال لان معنى الاول لانك حر ومعنى الثاني لانك آمن ولا يمكن ان يكون جوابا
للامر لان جوابه لا يكون الا الفعل المضارع على ما بين في موضعه **ثم** للترتيب مع
التراخي وهو اي التراخي عنده اي عند ابي حنيفة رح في التكلم والحكم لانها لمطلق التراخي
فينصرف الى الكمال وهو ما فيهما جميعا ولانها دخلت على اللفظ فيظهر اثرها فيه ايضا
وعندهما في الحكم فقط فان قال لغير المدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كان مدخولا بها يقع الثلث والا يقع
واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده في غير المدخول بها ان قدم الجزاء يقع الاول
في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكانه قال انت طالق وسكت لما مر ان التراخي عنده
في التكلم ايضا ويلغو الباقي لعدم المحل لان المراة غير مدخول بها وان اخر تعلق الاول
ونزل الثاني اي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت
طالق وسكت ثم قال وانت طالق وذلك لان ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي واذا
قام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو والاتصال صورة كاف في صحة
العطف واثبات المشاركة في المبتدا بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على
الاتصال صورة ومعنى ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها
ثانيا ووجد الشرط يقع الطلاق وفي المدخول بها ان قدم الجزاء نزل الاول
والثاني اي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت ثم قال انت طالق
ان دخلت الدار ولما كانت مدخولا بها يكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق
لغو به للشرط وان اخر تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر **بل** للاعراض



اي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته او نفيه كما اذا انضم اليه لا فانه ح يصير نصا
في نفي الاول واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد لا بل عمرو وهذا اي
لكونه للاعراض عما قبله قال زفر رح في قوله على الف بل الفان يجب ثلثة آلاف لانه
لا يملك الاعراض عن الاول وابطال موجبه بجعله في حكم المسكوت عنه كقوله انت
طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك ويراد به اي بالتدارك
بكلمة بل نفي الانفراد عما ذكر قبله عددا كان او معدودا عرفا نحو سني ستون بل
سبعون وعندي رجل بل رجلان بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل التدارك لان
مدلوله لا يتخلف عنه فيقع واحدة اذا قال ذلك اي قوله انت طالق واحدة
بل ثنتين لغير المدخول بها فانه كما قال انت طالق واحدة وقعت الواحدة
لكونه انشاء فلم يبق المحل حتى يقع بقوله بل ثنتين بخلاف التعليق بان يقال لغير المدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين فانه ح يقع الثلث عند الشرط
لانه قصد الاعراض عن الكلام الاول وابطال موجبه هو تعليق الواحدة بالشرط
وايقاع الكلام الثاني مقامه فاقتضى ذلك اتصاله بالشرط المذكور بلا واسطة و
لا يملك اي ليس في وسعه ابطال موجب الكلام الاول بالاعراض عنه فقدر شرط
آخر في الكلام الثاني عملا بموجب قصده فانه لو لم يقدر لا يتصل بلا واسطة وهو
خلاف المقصود فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
والاخر ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث فصار
كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت الدار اي صار نظير الهذه المسئلة
في وقوع الثلث عند وجود الشرط بخلاف الواو اي بخلاف ما اذا اتى بالواو

بالواو وبدل بل فانه للعطف على تقرير الاول لا مع الاعراض عنه وابطال موجبه
فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول اي تقتضي الاتصال بالشرط المذكور
بواسطته فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب في الذكر عند ابي ح رح فلما لم يبق
المحل لوقوع الاول لعدم الدخول بها لا يقع المذكور ثانيا كما قلنا في حرف الواو **لكن**
للاستدراك اعلم ان لكن ان وليها كلام فهي حرف ابتداء مجرد افادة الاستدراك
وليست بعاطفة وان وليها مفرد فهي عاطفة ان تقدمها نفي او نهي نحو لا تقم زيد لكن
عمرو وان دخل في المفرد يجب سبق نفي نحو ما رايت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك دفع وهم
عدم رؤية عمرو ايضا بناء على مخالطة بينهما او نهي ان دخل في الجملة يجب اختلاف طرفيها
بالنفي والاثبات من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا ايضا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجئ
او لا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر وهي بخلاف بل حيث لا تدل على الاعراض عن
الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فالمقر له
النفي يحتمل ان يكون تكذيبا له في اقراره فيكون ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون تكذيبا له
بل يكون معناه العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو والاول هو
الظاهر فعلى الثاني يصير بيان تغيير فلا يصح الا موصولا حتى يثبت الاثبات لعمرو مع النفي
عن زيد لا متراخيا عنه لان النفي حينئذ يصير ردا للاقرار ولا يثبت مالكية
عمرو بمجرد الاخبار وعلى هذا قالوا ان قال المقضي له بدار بالبينة ما كانت لي قط
لكنها لزيد بكلام متصل وقال زيد باع المقضي له مني او وهبها لي بعد القضاء اي صدقه
في الاقرار وكذبه في انها لم تكن له قط فالدار لزيد لانه لما وصل الاستدراك
بالنفي فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما وهو نفي الملك عن نفسه وثبوته لزيد معا

معا وعلى المقضى له القيمة اى قيمة الدار للمقضى عليه لان تكذيب الشهود واثبات الملك المقضي

عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلامين وهما نفي الملك عن نفسه وثبوته

لزيد لان لازم الشيء الثابت به متاخر عنه وعما معه فيكون اى النفي المذكور حجة عليه

اى على النافي حيث يبطل به شهادة الشهود لكونه اقرارا على نفسه لا على زيد لانه

اقرار على الغير فلا يبطل به الملك الثابت له فيضمن القيمة اى يضمن المقضي له قيمة الدار للمقضي

عليه لانه اتلفها بالاثبات لزيد ثم ان اتسق الكلام عطف على اول البحث اى نظر ان

الكلام مرتبط ام لا اى يصلح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله او لا فان صلح له

تعلق ما بعده بما قبله والا اى وان لم يصلح لذلك فهو كلام مستأنف كقولك لك على

الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب ولا يكون الكلام متسق فيصح الوصل على انه

نفي السبب لا الواجب اذ ح لا يستقيم لكن غصب ولا يكون الكلام مرتبطا ويحمل على نفي

السبب يرتبط فاخترناه فقلنا انه نفي للسبب لا رد للاقرار بخلاف ما اذا تزوجت

الامة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيز بمائتين ينفسخ الكلام

ويحمل لكن مبتدا لانه نفي اجازة النكاح عن اصله فلا يمكن اثباته بمائتين

فعلم انه غير متسق فجعلنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون

اجازة لنكاح مهره مائتان او لاحد الشيئين فان كانا مفردين تفيد

ثبوت الحكم لاحدهما او باحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احدهما

او الانشاء قيل للشك في الاخبار ولا ينافيه كون الكلام للافهام لما سيأتي بعض

الافهام لانه اى لان الشك ايضا معنى يقصد افهامه وللتخيير في الانشاء كاية

الكفارة والتخيير على ما نبه عليه نفا انها لاحد الامرين او الامور والشك والتخيير

والتخيير والاباحة انما هو بحسب محل الكلام ودلالة الحال فقوله هذا حر او هذا انشاء شرعا

فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء او يبين على اختلاف الاصلين ويكون هذا

اى الايقاع او البيان المذكور ان انشاء حتى يشترط صلاحية المحل ح اى حين الايقاع

او البيان واخبار لغة عطف على قوله انشاء شرعا فيكون بيانه اظهار الواقع فيجبر عليه

اى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء شرعا يحتمل الاخبار لغة حتى لو قال لحر وعبد

هذا حر او هذا واحد كما حر لا يعتق العبد لصحة الاخبار فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب

التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق او بيانه في ايهما شاء شرعا ويكون هذا

الايقاع او البيان انشاء حكما ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا

بالمجهول فعليه ان يظهر ما في الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء لا حقيقة ولا حكما

بل يكون على حقيقة الخبرية ولما كان للبيان الذي هو تعيين احدهما شبهان شبه بالانشاء

وشبه بالاخبار عملنا بهما فباعتبار الشبه الاول شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى

اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق وباعتبار الشبه الثاني قلنا يجبر

على البيان كما اذا اقر بالمجهول وانما قلنا باعتبار الشبه الثاني لان الجبر انما يكون في الاخبار

دون الانشاء وهذا ما قيل ان البيان انشاء من وجه واخبار من وجه وقوله

وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح فلهذا اى فلما مر ان او في الانشاء للتخيير اوجب

البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع

ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية على حسب

المناسبة وهي معلومة عادة من قتل وقتل مع اخذ مال واخذ مال فقط وتخويف فقط

فجزاء الاول القتل وجزاء الثاني الصلب وجزاء الثالث القطع وجزاء الرابع النفي

والمراد به الجنس حتى يحدث توبة صرح به في الهداية على انه ورد لبيان من الشارع
على هذا الوجه وابو ح ره خير في الثاني بين القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب
والقتل فقط والصلب فقط وحمله على اختصاص الصلب بعد القتل بالحالة الخامسة لا يجوز في
غيرها الا على اختصاصها به بحيث لا يجوز فيها غيره لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث
انها قطع الطريق فيقتل او يصلب والتعدد من حيث انه وجد سبب القطع وسبب القتل
فيلزمه حكم السببين في هذا اي ولاجل ان او لاحد الشيئين قال في هذا حر او هذا
لعبده ودابته لا يعتق لانه لما ضم اليه ما لا يصلح للعتق كانه قال له انت حر او لا ولو
قال ذلك لم يعتق الا بالنية فكذا هذا كذا في المبسوط وقال ابو ح ره لما تعذر الحقيقة
يحمل على الواحد المعين مجازا لانه اولى من الالغاء ولو قال هذا حر وهذا او هذا
يعتق الثالث في الحال ويخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا وقيل معناه
هذا حر او هذان فيخير بين الاول والاخرين فلا يعتق واحد منهم في الحال والاول
اولى لما ذكره شمس الائمة في اصوله ان الخبر المذكور اي حر لا يصلح خبرا للاثنين ولا بد
لاثبات خبر مخالف لفظا لان العطف للتشريك في الخبر المذكور او لاثبات خبر آخر مثله
قائله صاحب التوضيح
لفظا ومعنى واما ما قيل ان او هذا مغير لما قبله بخلاف وهذا لان الواو للتشريك فيقتضي
وجود الاول فيتوقف اول الكلام على المغير لا على ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين
الاولين بلا توقف على الثالث فصار المعنى احدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا
على احدهما فوهم منشأه عدم الفهم لمعنى المغير فان قوله وهذا مغير لما قبله لكون الواو
للتشريك لا ينافيه بل يحققه لانه لو لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثاني وحده
وبعد ما كان لم يبق له ذلك الاختيار بل تعين اختيار الاول وحده او الاخيرين

الاخيرين جميعا وهذا القدر كاف في تعبير المراد واذا استعمل في النفي نحو لا اكلن
او ادعو نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان او لاحد الامرين
من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم انما يكون بانتفاء المجموع فان قال لا افعل هذا
او هذا الحنث بفعل احدهما الا ان يدل الدليل على ارادة احد النفيين فيفيد
عدم الشمول لا شمول العدم واذا قال لا افعل هذا وهذا الحنث بفعلهما لا بفعل احدهما لان
الواو للجمع ونفي المجموع يجوز ان يكون بنفي البعض الا ان يدل الدليل على ارادة احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل وهو كون واحد منهما حراما
في الشرع دال على ان المراد الحلف على ان لا يفعل واحدا منهما لا هذا ولا ذاك
فالضابط انه ان قامت القرينة في الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول
واو بالعكس واما ما قيل ان كان للاجتماع تأثير في المنع كما اذا حلف لا يتناول
السمك واللبن فلعدم الشمول فلا يحنث بتناول احدهما لان هذا اليمين للمنع والا فلشمول
العدم فلا يصلح ضابطا لانه ليس بمطرد فانه اذا حلف لا اكلم هذا وهذا فهو لنفي المجموع مع
انه لا تأثير للاجتماع في المنع ومثله كثير وقد يكون للاباحة فقد مر ما يتعلق بهذا نحو
جالس الحسن او ابن سيرين فيلزمها جواز الجمع وبه يفارق التخيير فانه يلزمه امتناع
الجمع وهذا اعم من منع الخلو ويعرف ان المراد الاباحة بدلالة الحال لهذا اي لما ان الاصل
من جواز الجمع قالوا في لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء
من الحظر اباحة وقد تستعار لمعنى الا فينتصب المضارع بعدها باضمار ان نحو لاقتلنه
او يسلم ومنه قوله وكنت اذا غمزت قناة قوم كسرت كعوبها او تستقيما وقد تستعار
بمعنى الى فينتصب ايضا المضارع بعدها بان مضمرة كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب

عليهم ووجه الاستعارة في الموضعين ان تعيين احدهما قاطع لاحتمال الآخر كالاستثناء والغاية فان حلف لا ادخل هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر **حتى** للغاية جارة كانت نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها او عاطفة فيكون المعطوف اما افضل او اخس الا انها اذا كانت جارة لها معنيان الى وكي واذا كانت عاطفة لا يكون لها معنى كي وابتدائية فان ذكر الخبر نحو ضربت حتى زيد غضبان جواب الشرط اي فيها ونعمت والا فيقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة حتى رأسها بالرفع اي اكول فهذا اذا دخلت الاسماء وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح ان يكون سببا كان يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللتعقيب من غير تراخ استعارة لها بمعنى الفاء وهذا مما اورده الفقهاء لم ينقل مما اخترعه الفقهاء لان الصادر منهم بناء الجواب عليه لا بناء الكلام عليه وان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى يصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لان حتى في هذه الصورة للغاية وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والتغدي جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللتعقيب من غير تراخ لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وفيه نظر اذ لا يلزم من عدم الصلاحية للجزائية عدم الصلاحية للسببية وشرط كونها بمعنى كي انما هو السببية وفعل شخص قد يكون سببا لفعله الآخر **حروف الجر**

الباء للالصاق نحو مسكت بزيد واما مررت بزيد فالباء فيه صلة فيكون لتكميل متعلقه فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني وان قال الا ان آذن لا اي لا يجب لكل خروج اذن بل يكفي اذن واحد للخروج اولا وهذا لان حقيقة الاستثناء متعذرة ضرورة ان ان مع الفعل بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فيكون مجازا عن الغاية ووجه المناسبة ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وينتهي عنده وقد عارضه وجه آخر وهو ان المصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم اي وقت خفوقه فيكون التقدير لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن فاوجب الوجهان الشك فلا يحنث لان الثابت يقينا لا يزول بالشك والاستعانة وهي الداخلة على آلة الفعل نحو كتبت بالقلم فان قال بعت هذا العبد بكر من البر يكون بيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا وان قال بعت كرا من البر بالعبد يكون سلما ويصير العبد رأس المال والكر مسلما فيه فيراعى شرائط من التأجيل وقبض رأس المال في المجلس وغير ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الاول فانه يجوز التصرف فيه قبله كما في سائر الاثمان و في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت اي الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة يكون تشبيها له بالآلة فلا يراد كله الا اذا قام دليل على ارادة الكل كما في آية التيمم ثم يبطل قضية التشبيه فالتبعيض في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مستفاد من هذا لا من الوضع واللغة كما توهم **على** للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الحق سواء كان لله تعالى كالنذر او للعبد كالدين والنفقة يعلوه ويركبه

معنى ويستعمل للشرط نحو بايعتك على ان لا تشرك بالله شيئا وهو اى الشرط متعذر
فى المعاوضات المحضة اى الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح لانها
لا تقبل الخطر والشرط حتى لا يصير قمارا فيكون على بمعنى البا اجماعا مجازا لان اللزوم
يناسب الالصاق فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالالف وكذا
فى الطلاق على مال عندهما لانه معاوضة من جانبها وعنده للشرط عملا باصله لعدم التعذر
فان الطلاق يقبل الشرط ففى طلقنى ثلثا على الف فطلقها واحدة تجب ثلث الالف
عندهما لانها بمعنى البا فيكون الالف عوضا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض
ولا تجب عنده لانها للشرط واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط واما من فقد مر
فى فصل العام انها للتبعيض وللتبيين والغالب عليها ابتداء الغاية حتى قال المحققون
ان اصلها هذا والبواقى راجعة اليها وقد تزيد لتاكيد العموم نحو ما جاءنى من احد الى لانتهاء
الغاية والمراد بالغاية المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل فان احتمل الصدر فيها
والا فان امكن تعلقه بما دل عليه الكلام فذاك نحو بعت الى شهر فان اجل الثمن فان
البيع لا يحتمل الانتهاء لكن يمكن تعلق الى بما دل عليه الكلام بطريق التضمين فصار كقوله
بعت مؤجلا الثمن الى شهر وان لم يمكن يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اى ان
احتمل التاخير نحو انت طالق الى شهر ولا نية التنجيز والتاخير يقع عند مضى شهر عند ح
للاجل الى لا يقاع احترازا عن الالغاء وقال زفر رح يقع فى الحال لان التاجيل صفة
للموجود ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله واعلم ان الاكثر وهو المختار عدم
دخول حدى الابتداء والانتهاء فى المحدود فاذا قلت اشتريت من هذا الموضع
الى ذلك الموضع فالموضعان لا يدخلان فى الشراء الا اذا دل دليل على دخولهما او

او دخول احدهما كما فى قولك قرات الكتاب من اوله الى آخره وقيل الظاهر هو
الدخول الا مجازا بلا تفصيل وقيل ان كانت من جنسه نحو اكلت السمكة الى راسها
فالظاهر الدخول سواء كانت غاية قبل التكلم اولا والا نحو اتموا الصيام الى الليل
فالظاهر عدمه وقيل كلاهما اى الدخول وعدمه سيان نظرا الى دلالة اللفظ والتعين
يكون من الخارج وقيل ان تناولها صدر الكلام كما فى قوله تعالى وايديكم الى
المرافق تدخل لانها للاسقاط اى لاسقاط ما وراءها ان وجد فيما وراءها شئ
من جنس ما قبلها او لتاكيده ان لم يوجد لدخولها لحكم التناول والا اى ان لم تتناولها
الصدر كما فى اتموا الصيام الى الليل فلا تدخل لانها للمد اى لمد الحكم اليها والفرق بين
هذا وما ذكر قبله انه قد لا يوجد التناول ويوجد المجانسة بين الحد والمحدود كما
فى قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى من شرط فى الدخول
على تقدير التناول ان لا يكون غاية قبل التكلم فقد خالف الجمهور فى نحو اكلت
السمكة الى راسها ثم انه زعم ان ما ذكره عين ما نقل ثانيا ولا اختلاف بينهما الا فى
العبارة مع وضوح الفرق بينهما معنى كيف وقد اختلفا فى الموجب فى نحو المثال
المذكور آنفا ثم ادعى انه اخذ نتيجة المذاهب المنقولة فيها وهذا احتمال لا ينبغى ان
يذهب اليه ذاهب فان قال تفريع على القول الآخر وهو مختار ابى ح رح له على
من درهم الى عشرة يدخل الاول لحكم العرف لا الآخر عند ابى ح رح فيجب تسعة وعندهما
يدخل الغايتان فيجب عشرة وعند زفر رح لا يدخل الغايتان فيجب ثمانية ويدخل
الغاية فى الخيار عنده اى ان باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى مدة الخيار
لانها غاية الاسقاط وكذا فى الاجل نحو بعت الى رمضان اى لا اطلب الثمن

الى رمضان واليمين نحو لا اكلم زيدا الى رمضان في رواية الحسن عنه واصل ذلك ان
الخيار وعدم طلب الثمن وعدم الكلام ينصرف عند الاطلاق الى التابيد فذكر الغاية يكون
للاسقاط لا للمد وعندهما لا تدخل عملا بما هو الاصل في كلمة الى وهو عدم الدخول
في للظرف فلا فرق بين اضماره وتصريحه لا ستيعاب نحو صمت هذه السنة دون ابانه نحو
صمت في هذه السنة فلو نوى في انت طالق غدا آخر النهار لا يصدق قضاء
قضاء لانه يصدق ديانة وفي انت طالق في الغد يصدق وان لم ينو شيئا تعين
الجزء الاول لسبقه بلا مزاحم ولو قال انت طالق في الدار تطلق حالا الا ان
نوى دخولك فيتعلق به على وضع المصدر موضع الزمان فانه شايع او على استعارة
في للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة
ان مقارنة الشيء بالشيء يقتضي وجود احدهما عند وجود الآخر فيلزم تعلق الطلاق
بوجود الدخول للمقارنة فلا يقع بانت طالق في مشية الله تعالى نظيرا على ما تقدم
من ان في اذا استعير للمقارنة يصير بمعنى الشرط ويقع في علم الله تعالى يقع بانت طالق
في علم الله تعالى وذلك لان التعليق بمشية الله تعالى صحيح ولا علم بوقوع الشرط بخلاف
التعليق بعلم الله تعالى وكسر فيه ان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى
بخلاف مشيته تعالى فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ومن غفل عن هذا الحق
قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ولما لم يصح معنى التعليق فالمراد المعنى الذي هو
للاشتمال كما في زيد في نعمة اسماء **الظروف مع** للمقارنة فيقع ثنتان ان قال
انت طالق واحدة مع واحدة او معها واحدة سواء كانت مدخولا بها او لا للتقدم فيقع واحدة
قبل واحدة لان الطلاق المذكور اولا لما وقع قبل الثاني لم يبق محلا للثاني وثنتان

وثنتان لو قال قبلها واحدة اذ ليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنة
للاولى الواقعة في الحال فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال انت
طالق امس يجعل ايقاعا في الحال فيقعان معا **وبعد** على العكس اي لو قال لغير
المدخول بها انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في الثانية ولو
قال بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في الاولى **وعند** للحضرة فقوله لفلان
عندي الف درهم يكون وديعة لان دلالتها على الحفظ لا على اللزوم في الذمة
لكن لا ينافيه حتى لو قال عندي الف دينا يثبت **كلمات الشرط**
ان للشرط فقط اي لا يعتبر معه ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فيدخل في امر على
خطر الوجود اي متردد بين ان يكون وبين ان لا يكون فان قال ان لم اطلقك
فانت طالق ثلثا قيد به حتى يظهر الفرق بين البر والحنث يقع الثلث قبيل موت
احدهما لان الشرط وهو عدم التطليق انما يتحقق عند ذلك **ومتى** للظرف خاصة
فيقع الثلث كما سكت لانه يقع بعد السكوت في متى لم اطلقك انت طالق ثلثا
ان لم يقل موصولا انت طالق **واذا** عند الكوفيين يجيء للظرف نحو واذا يحاس
الحيس يدعى جندب وللشرط نحو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف المحض وقد يتضمن معنى الشرط تضمن المبتدا اياه ودخوله في امر كائن
او منتظر لا محالة فهي بالثانية كان عنده وكمتى عندهما في قوله انت طالق ثلثا اذا
لم اطلقك اي يقع قبيل موت احدهما عنده لاحتماله معنى الظرف والشرط فلا يقع
بالشك ويقع كما سكت عندهما لانه حقيقة في الظرف وكمتى بالاتفاق في قوله طلقي
نفسك اذا شئت حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد به

قوله ما ظاهر فلذلك لم يذكره لا يخرج الامر من يدها اي بالقيام عن المجلس على اعتبار
انه للوقت ويخرج على اعتبار انه للشرط وقد صار في يدها يقينا فلا يخرج بالشك ومن
هنا ظهر ان قوله في المسئلتين على منوال واحد بلا فرق واختلاف الحكم لاختلاف الحال
وكيف للسؤال عن الحال فان استقام فيها والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال
عن الحال بطل كلمة كيف فيعتق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال
فيعتق بقوله انت حر ويبطل كيف شئت اذ ليس للعتق كيفية تقبل التفويض حتى يصير مجازا
عن معنى انت حر باية كيفية شئت بخلاف الطلاق فان له كيفية كذلك حيث
يكون رجعيا وباينا خفيفا وغليظا بمشيتها ولهذا انطلق في انت طالق كيف
شئت وبقي الكيفية اي كونه رجعيا او باينا خفيفا او غليظا مفوضة اليها ان كان
مدخولا بها انما قيده به لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاوصاف دون الاصل
ففي غير المدخول بها لا مشية بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض في مدخول بها
يكون التفويض اليها فان شاءت موافقة لما نواه او منفردة عنها اي عن نية
الزوج بان لا يكون له نية فذاك والا اي وان لم يكن لا هذا ولا ذاك و
ذلك بان يكون مشيتها مخالفة لنيته فرجعية لانهما تعارضا فتساقطا وبقي اصل
الايقاع وكذا اذا لم تشأ هذا عنده وعندهما تعلق بمشيتها الاصل ايضا فلا تقع
شيء من انواع الطلاق ما لم تشأ موافقة او منفردة لانه فوض اليها كل حال حتى
الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال
فعندهما ما هو من التصرفات الشرعية كالطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها
فحاله واصله سواء لان معرفة وجوده باوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة

الى معرفة وصفه والوصف ايضا مفتقر الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل
فصل في الصريح والكناية **الصريح** لا يحتاج الى النية ولا الى ما يقوم مقامها
والكناية تحتاج الى واحد منهما ولاستتارها لا يثبت بها ما يندرئ بالشبهة فلا يحد
بالتعريض لانه نوع من الكناية كقوله لست انا بزان اذا قاله تعريضا بان المخاطب زان
اعلم ان الواقع بكنايات الطلاق مثل انت باين وانت حرام بوائن عندنا وعند
الشافعي رح لا يقع بها الا الطلاق الرجعي لانها كناية عن الطلاق والواقع بصريح الطلاق
رجعي فكذا بالكناية عنه لان الشيء اذا كان كناية يكون الثابت به ما كني عنه
ومشايخنا قالوا في جوابه كنايات الطلاق تطلق مجازا لانها كناية عن البينونة
عن وصلة النكاح لا عن الطلاق كما هو موجب تلك الاضافة اذا كانت على
حقيقتها ومنهم من قال في تعليله لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما تتصل
كالباين فانه مبهم في انها باينة عن اي شيء عن النكاح او عن غيره فاذا نوى
نوعا منها وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية
حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق
فيصير كقوله انت طالق زاعما انهم انما ذكروا المذكور في جواب ما قيل ان هذه
الالفاظ كنايات عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو
الطلاق في هذه الالفاظ فيجب ان يقع بها الرجعي كما في انت طالق لم يصب
لانه ان اريد به عدم استتار مفهوماتها اللغوية فلا يجدي وان اريد عدم
استتار معانيها المراد فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليها الا ببيان من جهة
المتكلم والمعتبر في الكناية استتار المراد مطلقا اي سواء كان ذلك الاستتار

باعتبار المحل او غيره وبهذا التفصيل اتضح وجه الجواب الصواب عما قيل ثم انه قال
تبعًا لعلماء البيان لا يحتاج في الجواب عنه الى هذا التكلف لانها عندهم ان يذكر لفظ
ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد باللفظ معناه ثم ينتقل منه نسبته الى الطلاق فيطلق
على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق الا في عندي فانه يقع به الرجعي لانه يحتمل ما بعد
من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق اذا كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وكذا استبري رحمك بعين هذا الدليل فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجًا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق لما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق
فاذا نوى يقع واحدة رجعية ولا تبين لعدم دلالته على البينونة ولم يصب فيه ايضا لانه
يرد على قوله ثبت بطريق اسم المسبب على السبب ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان
المسبب مقصودا منه وهذا ليس كذلك لانه مدفوع بان الشرط في اطلاق المسبب على السبب اختصاصه
بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه ايضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب
ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق
التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها بل لان
المعنى الموضوع له غير مقصود في الكناية ولذلك لا يكون مرجعًا للصدق والكذب حتى
قيل لا يلزم ثبوته في الواقع فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة **التقسيم الثاني**
باعتبار ظهور المراد وخفائه ومراتبهما **اللفظ** اما ان يظهر المراد منه اولا والاول
اما ان يسوق الكلام له اولا والثاني الظاهر شرط فيه عدم كونه مسوقا للمعنى الذي
يجعل فيه ظاهرا ليمتاز عن قسيمه مفهوما ووجودا وكذا في سائر التقسيمين والاول
اما ان يحتمل التخصيص او التأويل اي احدهما اولا والاول النص كقوله تعالى واحل الله

البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بين البيع والربوا لانه
سوقه لها ومن هنا ظهر انهما قد يجتمعان في كلام واحد وذلك لا ينافي تباينهما وجودا
لانه لم يجتمعا فيه باعتبار معنى واحد بل باعتبار معنيين والثاني اما ان يلحقه البيان بدليل
قطعي لا شبهة فيه او بدليل ظني فيه شبهة والثاني المأول الشامل للخفي والمشكل والمشترك
والمجمل والاول اما ان يحتمل النسخ المراد من النسخ نسخ المعنى ومن الاحتمال ما باعتبار
نفس الكلام بان يكون فيه ما يدل على الدوام والتأبيد اولا والاول المفسر والثاني
المحكم كقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة والكل يوجب الحكم ويقدم كل منهما على ما دونه
عند التعارض والذي لم يظهر المراد منه ان كان ذلك لعارض فخفي وان كان لنفسه
فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا فمتشابه والخفي كآية السرقة خفيت
في النباش والطرار لعارض هو اختصاص كل منهما باسم آخر فان كان الخفاء اي خفاء
اللفظ فيما خفي فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه في المعنى الذي يتعلق به الحكم كالطرار
فانه سارق كامل يثبت فيه الحكم بطريق الدلالة وان كان لنقصان كالنباش لا
والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب
وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم لاشتباه بحال لانه ظاهر من وجه حتى
ينقض الوضوء لخروج الدم اليه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق
فاعتبر الوجهان والحق بالظاهر في الغسل حتى وجب غسله فيه سواء كان لحدث
اولا واما لم ينعكس لان صيغة التكلف في آية الغسل دلت على المبالغة ولا دليل
في آية الوضوء عليها او لغرابة من جهة الاستعارة نحو قوارير من فضة استعار القوارير
لما يشبهها في الصفاء والشفيف ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لا تكون الا

من الزجاج فكانت استعارة غريبة والمجمل وهو ما خفي المراد منه بنفس اللفظ خفاء لا يدرك
الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعاني كالمشترك او لغرابة اللفظ كالهلوع
او للنقل كالربوا لانه في اللغة لمطلق الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان
المراد اي فضل فكان مجملا ثم لما بين النبي ع الربوا في الاشياء الستة خرج من حد الاجمال
الى حد الاشكال حيث احتيج بعد ذلك الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا فيظهر الحكم
في غير تلك الاشياء والمتشابه وهو ما خفي بنفس اللفظ ولا يرجى دركه اصلا كالمقطعات
في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي النظر اي الفكر القليل لنيل المراد
والاطلاع على ان خفاءه لمزية او لنقصان والمشكل التامل اي التكلف والاجتهاد في
الفكر للتميز المعنى عن اشكاله من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم
والمجمل طلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا فيصير به المجمل مفسرا كالصلوة
وقد لا يكون كبيان الربوا فيحتاج الى نظر لضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم
تامل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك ولهذا قال ثم النظر والتامل ان احتيج اليهما
كما في الربوا والمتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة
الوقف على الا الله الدالة على ان تاويل المتشابه لا يعلمه غير الله تعالى خلافا لمن راى
الوقف على الراسخون في العلم الدال على انهم ايضا يعلمون تاويل المتشابهات
وعلى الاول يكون الانزال للابتلاء اي يكون الحكمة في انزال المتشابهات على القول
الاول ابتلاء الراسخ في العلم بالتوقف عن الطلب والتامل جواب دخل مقدر تقريره
ظاهر لا يقال فعلى هذا يلزم تضليل عامة السلف في كل قرن اذ ما من آية الا
وتكلم العلماء فيها وبما في القرن الاول والثاني ومن بعدهما ولم ينكر عليهم احد

من اهل تلك القرون وهذا كالاجماع منهم على عدم وجوب التوقف في المتشابه لانا نقول
عدم الانكار منهم فان قراءة الوقف على الا الله انكار من القائلين بتلك القراءة على
المأولين الا انه لما كان للاجتهاد مساغ سكت كل من الفريقين عن تخطئة الآخر
في الاعتقاد فتدبر والله الهادي الى الرشاد وشبهة لما ذكر في المفسر ان بيانه بدليل
لا شبهة فيه ناسب المقام ايراد هذه الشبهة وحلها قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد
اليقين لتوقفه على نقل اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار
والنقل والتخصيص والتقديم والتاخير كما في قوله تعالى واسروا النجوى الذين ظلموا
قالوا تقديره والذين ظلموا اسروا النجوى كيلا يكون من قبيل اكلوني البراغيث
والناسخ والمعارض العقلي الاول مخصوص بالانشاء والثاني بالاخبار فاللازم
عدم واحد منها ولذلك عطفه باو وهي ظنية اما الوجوديات وهي نقل اللغة والصرف
والنحو فلعدم عصمة الرواة عدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك
فلان مبناها على الاستقراء وعدم الوجدان وغاية ما يفيد الظن واجيب
بمنع ظنية الوجوديات في كل دليل لفظي فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى الارض
والسماء وصرفا ككون ضرب فعل ماض ونحوا كرفع الفاعل ونصب المفعول
وبمنع بناء العدميات على الاستقراء فان وجود قرينة قطعية للدلالة على ارادة الاصل
مغن عنه اي عن الاستقراء فيجوز ان يولف كلام من المتواترات لغة وصرفا
ونحوا معه من القراين ما يدل قطعا على المراد فيكون قطعية الدلالة على المطلوب
قيل من ادعى ان لا شيء من التراكيب بمفيد للقطع فقد انكر جميع المتواترات
كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة او العناد ورد بمنع ذلك فان كون كل حجر

ظنيا لا ينافي افادة المجموع القطع بواسطة دليل عقلي اليه وهو جزم العقل بامتناع
اجتماعهم على الكذب واعلم انهم يستعملون العلم القطعي في معنيين احدهما ما يقطع
الاحتمال اصلا كالعلم الحاصل بالمتواتر والثاني ما يقطع الاحتمال الناشي عن دليل كالعلم
الحاصل بالمشهور والاول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمانينة **باب البيان**
لما كان الفرق بين المفسر وما دونه باعتبار القبول لبيان التفسير وعدم القبول له
والفرق بين المحكم وما دونه باعتبار القبول لبيان التبديل وعدم القبول له احتيج هنا
الى معرفة ذينك البيانين فلذلك ذيل التقسيم الثالث بباب البيان وايضا لما
كان طريق الاقتضاء الآتي ذكره في التقسيم الرابع ملتبسا بطريق الضرورة ناسب
تقديم بيان الضرورة كيلا يشتبه الثبوت اقتضاء بالثبوت ضرورة وهو اظهار المراد
من كلام سابق احترز به عن الاظهار بالنصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء او
ما يتعلق به اي بالمراد من الكلام السابق وانما زيد لينتظم التعريف بيان التبديل فانه
اما بالمنطوق وغيره الثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون من الكلام لم يعقل
اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام لعدم انتظامه استثناء التعطيل بخلاف اظهار المراد
من الكلام او من اللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير
او معه الثاني بيان تغيير كالتخصيص موصولا احترز به عن المفصول لانه نسخ عندنا و
الاستثناء وضعيا كان او عرفيا والشرط والصفة والغاية المدة التي دل عليها
من فحوى الكلام بخلاف ما دل عليه الناسخ والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما
لكن الثاني اكده بقطع الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل الثاني بيان تفسير والاول بيان
تقرير وبيان التفسير يجوز بخبر الواحد في جوازه به دلالة على جواز بيان التقرير به و

به ولذلك اكتفى بذكره وان كان المبين قطعيا سواء كان من الكتاب او من السنة ويجوز
تاخيره الا اذا كان مما لا بد منه بان يكون المبين حكما ايجابيا او تحريميا او وضعيا
لازما ويكون بحيث لا يمكن ان يدرك المراد منه قبل البيان فلا يجوز تاخيره عن وقت
الحاجة عند الجمهور خلافا لمن جوز التكليف بما لا يطاق لانه تكليف بما لا يطاق ويجوز
عن وقت الخطاب خلافا لاكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية فانهم لا يجوزون
تاخير بيان ما يحتاج الى البيان عن وقت الخطاب ايضا ووافقهم الكرخي في غير المجمل
فمذهبه ان ما افتقر الى البيان ان كان مجملا جاز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والا فلا
لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه وذلك ان ثم نص في التراخي وعلى صريح في اللزوم ولا
لزوم في غير بيان التفسير واذا ثبت فيه جواز التاخير ثبت في بيان التقرير دلالة وفيه نظر
لان ارادة التراخي لم تدخل على البيان بل على عبارة اللزوم فلا بد من صرف التراخي
الى ما في الرتبة وبيان التغيير بخبر الواحد لا يجوز ابتداء انما قيد به لانه يجوز بيان التغيير
للقطعي بخبر الواحد بعد ما صار ظنيا ببيان آخر مرة ان كان المبين قطعيا سواء كان
من الكتاب او من السنة لانه دونه حيث كان ظنيا فلا يعارض القطعي فلا يصلح مغيرا له
فلا يجوز تخصيص الكتاب ابتداء بخبر الواحد لان التخصيص بيان تغيير عندنا خلافا للشافعي
فانه بيان تفسير عنده لما تقدم ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان
ارادة البعض يكون تفسيرا وعندنا قطعي في الكل فيكون التخصيص تغييرا للموجب لا تفسيرا
اي لا يجوز بيان التغيير الا موصولا من غير ضرورة فما يكون لضرورة التنفس او السعال
او نحوهما لا يمنع الجواز فلا يصح الاستثناء الا موصولا لقوله عم فليكفر عن يمينه ولو
صح الاستثناء متراخيا لما اوجبها اي لما اوجب النبي عم الكفارة عينا اذ يكون

اللازم احد الامرين الاستثناء او الكفارة بل قال فليستثن او يكفر فاوجب احدهما
لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء ونقل عن ابن عباس رض الخلاف روي عنه انه قال
يصح الاستثناء وان طال الزمان شهرا وانكرت عليه امراة في ذلك وقالت
لو كان ما قاله جائزا لم يكن لقوله تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث معنى
قالوا بيان التغيير متصلا يلزمه التناقض لما فيه من اثبات الشيء ونفيه في زمان واحد
والا لم يوجد التغيير وقد وقع في التنزيل المنزه عن النقص فلا بد من توجيهه بان المجموع
يصير كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط او الصفة مثلا او ساكتا عن ثبوته
ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت يثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل
الثبوت على ما ياتي في فصل مفهوم المخالفة بناء على ان الكلام اذا تعقبه مغير توقف
على الآخر وفيه نظر اذ ح لا يوجد معنى التغيير وفهم الاطلاق على تقدير عدم المغير لا يكفي
والا يوجد بيان التغيير في جميع متعلقات الفعل وكذا التخصيص اي لا يصح التخصيص ايضا الا
موصولا خلافا للشافعي رح بناء على ما تقدم انه بيان تغيير عندنا واعلم انه لا خلاف
بيننا وبينه في قصر العام على بعض ما تناوله بكلام مستقل متراخ انما الخلاف في انه تخصيص حتى
يصير العام به ظنيا في الباقي او نسخ حتى يبقى على ما كان فلا وجه للاحتجاج اي لما كان
الخلاف في الثاني دون الاول لا وجه لاحتجاج المخالف بقوله تعالى ان تذبحوا بقرة
انها تشمل كل فرد من جنس البقر على سبيل البدل ثم بين متراخيا ان المراد بقرة
معينة ولا بقوله واهلك انها تعم النساء والاولاد ثم خص منه بعض ابنائه متراخيا
بقوله انه ليس من اهلك ولا بقوله وما تعبدون من دون الله روي انه لما نزلت
الاية للمشركين قال ابن الزبعرى قد خصمتك ورب الكعبة اليس اليهود عبدوا

عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال ع م بل هم
عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى
اولئك عنها مبعدون فخص عزير وعيسى والملائكة ع م متراخيا لان الثابت بها على تقدير
تمامها قصر العام بالمتراخي وقد عرفت ان الخلاف في امر آخر وراء ذلك والادلة
المذكورة قاصرة عن بيانه ولا الجواب من طرف اصحابنا بان الاول نسخ لا اطلاق
لانه مشاجرة في خلافية اخرى وذلك ان الخلاف بيننا وبين الشافعي رح في نوعين
احدهما ما مر بيانه والآخر في الفرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق وما ذكر جوابا
عن احتجاج الخصم في الموضع الثاني وبان الاهل لم يكن متناولا للابن الكافر لان
من لا يتبع الرسول لا يكون من اهله لكن استثنى بقوله الا من سبق لانه ايضا مشاجرة
في غير محل الخلاف لما عرفت انا لا ننازع في صحة قصر العام متراخيا وهذا الجواب
انما يناسب من نازع فيها كما لا يخفى ثم ان ما ذكر من تخصيص معنى الاهل لا يساعده
اهل اللغة فان المعتبر فيه عندهم القرابة دون المتابعة في الدين وبان ما تعبدون
من دون الله لا يتناول عزيرا وعيسى والملائكة ع م لان ما لغير العقلاء كما مر انه
على خلاف ما عليه الجمهور بل لانهم ما عبدوهم حقيقة على ما افصح عنه قوله ع م بل هم
عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك فقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية
لدفع ذهاب الوهم الى التناول لهم ع م نظرا الى الظاهر لما مر آنفا واعلم انه لا فرق
بين التخصيص والاستثناء في كونهما بيان تغيير عند الشافعي رح كما لا فرق بينهما في كونهما
بيان تغيير عندنا وموجب ما ذهب اليه ان لا يفرق بينهما في صحة التراخي لكن الاستثناء
لما كان غير مستقل لم يصح فيه التراخي لعدم استقلاله لا لكونه مغيرا

مشتق من الثني تقول ثنيت الشيء اذا منعته وصرفته عن حاجته واعلم انه لا شبهة
في ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر
الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما بعرف اهل النحو وان كان مجازا في الثاني بحسب اللغة
فلا مانع عن تقسيمه اليهما ولا عن تقديم تعريفه الجامع لهما وهو ما دل على مخالفة بالا
غير الصفة واخواتها الا ان المقصود ههنا لما كان هو الاول ذلا حظ الثاني عن البيان
وانما ذكر في هذا الفصل استطرادا لم يتعرض لتعريف الاستثناء المشترك بينهما وصيغته
موضوعة لمنع بعض ما تناوله صدر الكلام عن الدخول بحسب دلالة اللفظ لا بحسب الواقع
لان الاستثناء تصرف لفظي فلا تاثير له في الاول في حكمه اي حكم صدر الكلام قوله بعض
ما تناوله لاخراج الاستثناء المستغرق الباطل والا ونحوها انما ذكره باداة الفصل
لان الشرط واحد من الآلة لا بعينه وبه خرج سائر التخصيصات هذا الاشارة الى
ظهر ما تقدم من كون الاستثناء مخصوصا بالصيغة المذكورة في العرف يعني عرف
اهل النحو واما في الشرع فهو على قسمين وضعي هو ما ذكر وعرفي وهو التعليق ظاهرا
ستقف على وجه هذا القيد ان شاء الله بمشية الله تعالى قال في البدايع انه ليس
باستثناء في الوضع بل تعليق الا انهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع
قال الله تعالى اذ اقسموا ليصرمنها مصبحين ولا يستثنون اي لا يقولون ان شاء الله انتهى
ولا يذهب عليك ان المعنى اللغوي للاستثناء جامع لهذين النوعين وبعض مشايخنا
قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا
واستثناء تعطيل وهو النوع الثاني وانما سمي به لان الكلام يتعطل به ويخرج عن تنجيزه
في النوع الثاني لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق داخل فيه وليس من النوع الثاني

الثاني وهذا اي القسم العرفي ابطال واعدام للحكم من الاصل لما يتعلق باللسان من الاحكام
نحو الطلاق والعتاق واما النية فعمل القلب فلا تاثير فيها للاستثناء عند ابي ح ره ومحمد ره
وتعلق لكن بشرط لا يوقف عليه فلذلك لا يقع المعلق اصلا عند ابي يوسف ره فلو حلف
لا يحلف بالطلاق مثلا يحنث بذلك عنده لا عندهما من ههنا ظهر ان حقه ان يذكر في
هذا الفصل من حيث انه استثناء لا من حيث انه تعليق وذاك اي القسم الوضعي بيان
من وجه لانه يبين ان المراد هو البعض وتغيير من وجه لانه يغير موجب الصدر اذ لولاه
لشمل الكل وكذا النسخ بيان من وجه الا انه بالنظر الى المدة على ما مر فيما تقدم ولا
فيه لمعنى الكلام فمن توهم انه تغيير محض لمعنى الكلام فقد وهم والاستثناء في الاستثناء
دفع لما يتبادر اليه الذهن من ان قولك له علي عشرة الا ثلثة اثبات للثلثة في
ضمن العشرة ونفي لها صريحا فالعدم الشمول اي لا شمول في المستثنى منه للمستثنى بحسب الارادة
بالفعل على ما نبه عليه فيما تقدم بقوله اذ لولاه لشمل الكل وكان القوم في دفعه
على طرائق قددا فتفرقوا ايادي سبا وذهبوا بددا واختلفوا على ثلثة مذاهب
اذ لا بد من احد التقديرات الثلث لانه ان اريد في المثال المذكور عشرة واسند اليه
فالتناقض ظاهر وانتفاؤه بان لا يراد العشرة او يراد ولا يسند اليه والاخير اول
المذاهب والا ما وعلى الاول ان اريد بها السبعة فهو ثانيها وان لم يرد بها
السبعة وهي مراده قطعا فيكون مراده بالمركب فهو ثالثها الاول وهو مذهب
الحنفية ان العشرة في قوله له علي عشرة الا ثلثة اطلقت على معناها فتناول
السبعة والثلثة معا ثم اخرج منها ثلثة حتى بقيت سبعة ثم اسند الحكم الى العشرة
المخرج منها الثلثة فلم يقع الاسناد الا الى سبعة والثاني وهو مذهب الشافعية

انما اطلقت على السبعة مجازا وقوله الا ثلثه قرينة له فهو اي قوله الا ثلثه كقوله
ليس له على ثلثه فيكون كالتخصيص بالمستقل في بيان ان الحكم المذكور في الصدر
وارد على السبعة والحكم في البعض الآخر على خلافه ولا فرق بينهما الا بالاستقلال
وعدمه وعلى المذهب الاول هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو ان الاستثنا
لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بعبارته بخلاف التخصيص ومشايخنا قالوا في رده
ان العشره اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز ان يسمى السبعة
مثلا عشرة بخلاف العام فان المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على
الباقي بلا خلل والثالث وهو مذهب القاضي ابي بكر ان قوله عشرة الا ثلثه اطلق
على سبعة حتى كانه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلثه فكانه
قال على سبعة فهذا ايشارك الاول في كون الاستثنا تكلما بالباقي بعد الثنيا اي الاستثنا
فان الاخراج على الاول المتكلم قبل الحكم كان التكلم في حق الحكم بالباقي بحسب وضعه و
مقتضى عبارته الا انه يفارق من حيث الاستثناء يكون في العددي كالتخصيص بالعلم
كانه قال على سبعة وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد ولا
دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما الا عند القائلين بمفهوم المخالفة وعلى الاول يكون
اكثر فيه دلالة على ان الحكم في المستثنى مخالف لحكم الصدر منهما اي من التخصيص المذكور
في نفي الحكم عما عداهما لان في ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي
اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف له على سبعة وجاء غير زيد ولعل
ان يقول الاتم ان الاشارة الى ما ذكر بل الى ان حال المستثنى خلاف حال الصدر وذلك
كما يكون بالاختلاف في الحكم نفيا واثباتا كذلك يكون بالاختلاف فيه وجودا وعدما

وعدما بان يتحقق الحكم في احدهما دون الآخر ويكون الآخر مسكوتا عنه وتعارضا
اي الاول والثالث الثاني في انه لا يكون اثباتا ونفيا بالعبارة اي يكون المستثنى
منه على المذهب الثاني جملتين احدهما مثبتة والاخرى منفية بطريق العبارة لا بطريق
الاشارة ولا بطريق المفهوم وقال ابن الحاجب في رد الثالث انه لم يعهد في لغة العرب
لفظ مركب من ثلثه اي ثلثه الفاظ دل على غيره لا مستغرقا ولا مركب اعرب جزؤه
الاول وهو غير مضاف انما عبر ابن الحاجب بهذا القيد كيلا يتجه النقض بمثل ابي عبد الله
وعلى ما ذكر من المذهب الثالث يلزم هذان المحذوران وهذا ظاهر ومن تصدى الجواب
عنه بان المراد يعني مراد من ذهب الى ان قوله عشرة الا ثلثه اطلق على سبعة
فكانه قال على سبعة المطابقة بين القولين المذكورين في المعنى لا الموافقة في الوضع فان الوضع
في الاول كلي وفي الثاني جزئي فلا يلزم ما ذكر من المحذورين المذكورين لان مبناه على ان يكون
الوضع في الاول جزئيا فقد اتى بشيء عجاب اذ لا يخفى انه لا يفي بالمقصود وهو دفع
النقض بطريق ثالث لان المفرد ايضا اي على تقدير ان لا يكون للقول الاول
وضع جزئي مستعمل في معانيها الافرادية فان اريد في المثال المعهود عشرة واسند
وان اريد ولم يسند اليه فهو المذهب الاول وان لم يرد بل اريد سبعة فهو المذهب
فبقي لصاحب المذهب الثالث على التاويل المذكور مجرد قول لا معنى له يسمن ولا يغني
قيل هذا المذهب هو المشهور من مشايخنا وبعضهم كالقاضي الامام ابو زيد الدبوسي وفخر
الاسلام البزدوي وشمس الائمة السرخسي لو اتى الاستثنا الغير العددي على المذهب
الاول لحكم العرف وقد فهم هذا من قولهم يعني انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن فهم مما
ذكروا في كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة ان مذهبهم هذا لانه اي لان

الاستثناء الغير العددي على المذهب الثالث كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله
موجود وهم لا يقولون به فالتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا دلالة على وجوده ثم بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا المذهب وليس
مذهبهم هو المذهب الثاني لان النفي والاثبات عليه اي على هذا المذهب بطريق العبارة
لا بالاشارة فعلم انه اي ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو المذهب الاول لكلمة التوحيد
شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة
بقي الكلام في ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددي وغيره وهذا مناسب لما قال علماء البيان
ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل اللغة انه اخراج وتكلم
بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقي في حق الحكم ونفيا
واثباتا بالاشارة يعني في القول بان الاستثناء الغير العددي يفيد النفي والاثبات
بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة وفي العددي ذهبوا الى المذهب
الثالث حتى قالوا في ان كان لي الا مائة فكذا لا يحنث ان لم يملك الا خمسين
لانه على المذهب الثالث كقوله ان كان لي فوق المائة فلا يشترط وجودها ولو قال
ليس له علي عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء لانه كقوله ليس له علي سبعة واحتج على المذهب
الثاني بابطال الاخرين بان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض بناء على مانع شائع
كالعام المخصص الذي انعدم حكمه في القدر المخصوص واما اعدام التكلم الموجود اللازم على
المذهب الاول والثالث فغير معقول لم يقل فلان لان دلالته على عدم الشيوع وهو
لا يناسب المقام وباجماعهم اي اجماع اهل اللغة على انه من الاثبات نفي وبالعكس
وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا

معارضا له في حكم المسكوت عنه وبالاجماع اطلق هذا الاجماع لان المراد ههنا
الاجماع المعهود وهو اجماع المجتهدين على ان لا اله الا الله كلمة التوحيد فانه لا يتم الا
باثبات الالوهية له تعالى ونفيها عما سواه واما ما قيل في رد المذهب المذكور لو كان المراد
البعض يلزم في اشتريت الجارية الا نصفها استثناء نصفها من نصفها وهو ليس
بمراد قطعا مع انه يلزم ح التسلسل تقريره ان استثناء النصف من الجارية
يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد بها الربع
واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد بها الثمن هكذا الى غير النهاية فمردود
بان ما ذكر من لزوم استثناء نصف الجارية من نصفها انما يلزم ان لو كان النصف
مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول اي ما تناوله اللفظ
وهو الجارية بتمامها على ما سبق ان الاستثناء عبارة عن بعض ما تناوله صدر الكلام
عن الدخول في حكمه وما يلزم ح من جواز استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل
في معناه المجازي متصلا غير محذور عند اصحاب المذهب المذكور والقبح في جعلوا
الاصابع في اذانهم الا انملها بان يراد بالاصابع الانامل ويخرج منها
الاصول على انه استثناء متصل من جهة ان قوله في اذانهم لما دل على ان المراد
بالاصابع هو الانامل صار قوله الا اصولها لغوا ومحل النزاع خلو عن تلك الجهة
اذ لا قرينة فيه للمعنى المجازي سوى الاستثناء واجيب عن الوجوه المذكورة في اثبات
المذهب الثاني بانه لا اعدام للتكلم اما على الاخير فلان القول بان عشرة الا ثلثة
اسم للسبعة تقرير له اي تقرير للتكلم باثبات اثره واما على الاول فلان الاطلاق
والاخراج اثر الوجود والتكلم بالباقي انما هو نظرا الى الحكم فلا ينافيه اي فلا

وجود التكلم بالكل هذا هو الجواب عن الوجه الاول بمنع دلالته على نفي المذنبين
الآخرين واما الجواب عنه بان العشرة لفظ خاص للعدد المعين لا عام كالمسلمين فلا يجوز
ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص فليس بصواب لان المجاز باعتبار اطلاق
اسم الكل على البعض شائع حتى في الاعلام فان زيدا مثلا يطلق ويراد بعض اعضائه
وان قولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز جواب عن الوجه الثاني وتقريره
نعم انهم اتفقوا على هذا القول لكن لا نم انه على حقيقته بل هو مجاز والمراد انه حكم
عليه اي على المستثنى بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيضه اي بنقيض حكم الصدر والثاني اخص
من الاول فوجه المجاز ذكر الخاص وارادة العام اذ لا صحة له في بعض الصور كقوله ع
وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فانه كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا
عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به ولم يقل به احد واحتمال
الانقطاع منقطع اي لا وجه لان يكون قوله الا خطأ استثناء منقطعا كما قاله الشافعية
دفعا للمحذور المذكور عن مذهبهم لانه اي لان قوله الا خطأ مفعول له او حال او
صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل
فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه
واما الاحتجاج على بطلانه اي على ابطاله كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس بان قوله ع
لا صلوة الا بطهور كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور
ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة وهذا باطل لان بعض الصلوة
بطهور باطلة كالصلوة الى غير جهة القبلة ونحوها ولان الاستثناء متعلق بكل فرد
تقريره ان قوله لا صلوة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلوة بجائزة والسلب الكلي عند

عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد
من افراد الصلوة غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب ان يتعلق الاستثناء
بكل صلوة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم
يشترط الطهور الا في بعض الصلوات وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد
الاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد الصلوة
فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلوات جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل
لما مر فليس بشيء للقطع بان مثل قولنا اكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم
وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا
عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا
عن القائلين بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في ان من حلف لا اكرم
رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد على ان القائلين بعموم النكرة لا يشترطون في
العموم الاستغراق واما ما ذكره ثانيا فمنشأه عدم الفرق بين وقوع النكرة
في سياق النفي ووقوعها في سياق الاثبات وذلك ان الموضوع في صدر الكلام
نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي وهي في
الاثبات ايضا يؤخذ ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلوة جائزة
الا في حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء
من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي وحصول الايمان بكلمة التوحيد من المشرك
والدهري المنكر للصانع بحسب عرف الشرع جواب عن الوجه الثالث وتقريره واوضح واما
الجواب عنه بان معظم الكفار كانوا مشركين غير منكرين لوجود الاله فسوق الكلام لنفي

الغير ثم يلزم منه وجوده ثم اشارة الى المذهب الاول لانه لما ذكر الا ثم اخرج
الله ثم ثم حكم على الباقي بالنفي يكون ذلك اشارة الى ان حكم المستثنى خلاف حكم الصدر
والا لما اخرج منه وضرورة على المذهب الاخير لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم
يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة فغير تام لعدم تمشيته في حق الدهري المنكر لوجود
الصانع ثم ان قوله والا لما اخرج في معرض المنع على ما تقدم بيانه وايضا حق العبارة
ان ينقلب عبارة اذا سيق الكلام لما ثبت بها اذ الفرق بينهما ليس الا من تلك الجهة وهو
غير متحقق ههنا فانا اذا قلنا لا اله الا الله قاصدين التوحيد لا يثبت توحيده ثم
بطل العبارة على المذهب الاول فتامل **مسئلة** شرط الاستثناء ان يكون
المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا وحقيقة على تقدير السكوت عنه اي عن الاستثناء
لا تبعا وحكما لانه تصرف في اللفظ فيقتصر عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت حكما
فلهذا قال ابو يوسف رح لو وكل بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له
الاقرار لانه قائم مقامه فيثبت بالوكالة ضمنا لا لانه اي الاقرار من الخصومة حتى يصح
اخراجه فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة لكن له ان ينقض الوكالة وقال
محمد رح يصح لان المراد بالخصومة الجواب مجازا لان الخصومة حقيقة مهجورة شرعا فدخل
فيها الاقرار والانكار قصدا فيصح اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا لا مفصولا
لانه بيان تغيير ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا خصومة فيصح
اي فعلى هذا الوجه يصح الاستثناء موصولا ايضا ولو استثنى الانكار عن الوكالة بالخصومة
قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته اعني المنازعة والانكار ومجازه
اعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف ايضا بناء على الوجه الاول لمحمد وهو انه مجاز عن

عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء ايهما كان ولا يلزم التعطيل لان
قصد المجاز واستثنى بعض الافراد ولا ينافي ذلك على الوجه الثاني لان استثناء الانكار
ليس تقرير الحقيقة اللغوية بل ابطال لها اما عند ابي يوسف فلا صحة لهذا الاستثناء
ايضا لكن لا للدليل الذي ذكره في استثناء الاقرار اذ الانكار يثبت بالخصومة
قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار لما ذكر ان الاقرار ليس من
الخصومة فلا يصح استثناء الانكار منها لانه بمنزلة استثناء الشيء من نفسه وثبوت الاقرار
ضمنا لا يجدي لما مر ان شرط الاستثناء هو ان يكون المستثنى داخلا في الصيغة قصدا
مسئلة الاستثناء **متصل** ان كان المستثنى بعض المستثنى منه **ومنقطع**
ان لم يكن بعضه وقد عرفت فيما تقدم ان المعنى العرفي للاستثناء مشترك بينهما
فيصح انقسامه اليهما وصيغته مجاز في الثاني على ما مر بيانه قال اصحابنا ان الاستثناء في
قوله تعالى الا الذين تابوا منقطع لما ذكره فخر الاسلام ان صدر الكلام الفاسقون
والتائبون ليسوا منهم لان الفاسقون ليس مستثنى منه بل حكمه انما المستثنى منه قوله
اولئك اي الذين يرمون والرماة التائبون منهم قطعا كزيد في قولك القوم منطلقون
الا زيدا فانه خارج عن المنطلقين داخل في القوم لا يقال الا انهم كون الفاسقون
صدر الكلام ولا تعرض له في تعليله والتقرير يتم بعدم كون التائب من الفاسقين
حقيقة لان من شرط الاتصال في الاستثناء تناول الحكم للمستثنى على تقدير السكوت
عن الاستثناء لانا نقول الشرط على ما عرفت فيما تقدم انما هو التناول بحسب دلالة اللفظ
لا بحسب الواقع بل لما ذكره ابو زيد الدبوسي في التقويم وهو المذكور بقوله لان المتصل
اخراج المستثنى عن حكم المستثنى منه المعنى المذكور وهو المنع عن الدخول المذكور في بيان

ما وضع له صيغة الاستثناء وههنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف فهو
فاسق والتائب لا يخرج من هذا الحكم لان الفاسق من قام به الفسق في الجملة ما
كان او حالا الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة وهذا حكم آخر اعلم ان انقطاع
الاستثناء يتحقق بامرين احدهما ان لا يدخل المستثنى في صدر الكلام والاخر ان
يكون داخلا ولكن لا يخرج عن حكمه وحكم الصدر فيما نحن فيه ان من قذف صار
فاسقا والاستثناء المذكور لا يخرج التائبين منه الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا
وهذا حكم آخر فالاستثناء المنقطع هو ان يذكر شئ بعد الا ونحوها غير محكوم عن
الدخول في حكم الصدر سواء تناوله الصدر او لا ونظائره في القرآن كثيرة منها
قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان ما قد سلف اي الجمع بينهما
الذي قد سلف قبل نزول آية التحريم داخل في الجمع بينهما لكنه غير ممنوع عن حكم الصدر
لانه غير قابل لان يدخل فيه بناء على ان النهي انما يكون عن المحتمل وما لا يمكن دخوله
فيه كيف يمنع عنه بل اثبت فيه حكم آخر وهو انه غير مؤاخذ مسئلة الاستثناء المستغرق
سواء كان المستثنى منه او اكثر نحو عبيدي احرار الا جماليكي باطل بالاتفاق كذا
المحقق في شرح المختصر وقال مشايخنا هذا اذا كان بلفظه اي قالوا انما لا يصح استثناء
الكل اذا كان بلفظ المستثنى منه نحو نسائي طوالق الا نسائي او بما يساويه نحو
نسائي طوالق الا حلائلي او باعم منه وقد مر مثاله فان استثنى بلفظ يكون اخص منه
في المفهوم يصح وان كان يساويه في الوجود كنسائي طوالق الا زينب
وبكرة وعمرة او الا هؤلاء ولا نساء له سواهن حتى لا تطلق واحدة منهن وذلك
لان الاستثناء على ما مر تصرف في الكلام لا في الحكم فانما يبطل اذا لم يتوهم وراءه

ورا المستثنى منه شئ يكون الكلام عبارة عنه مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل
المعطوفة بعضها على بعض بالواو كآية القذف فالظاهر انه ينصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب اي قال الظاهر انه ينصرف ولم يقل ينصرف اذ لا خلاف في جواز انصرافه
الى الكل والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف في الظهور عند الاطلاق لقربه من الاستثناء
متصلا به ولانقطاعه عما سبقه من الجمل نظرا الى حكمها دليل آخر تقريره ان تخلل الانقطاع
يصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت فلا يتحقق الاتصال
الذي هو شرط الاستثناء ولان الضرورة اطلاقها لينتظم الضرورة التي هي بسبب
عدم استقلال الاستثناء والتي هي بسبب توقف صدر الكلام ومن قصر على
احديهما فقد قصر تندفع بالانصراف الى الواحدة فقد انصرف الى الاخيرة
بالاتفاق فلا وجه للتجاوز الى غيرها ولما استشعر ان يقال الواو للعطف والتشريك
فيفيد اشتراك الجمل في الاستثناء تداركه بقوله ولا شركة في عطف الجمل التامة
في الحكم لما سبق من ان القران في النظم لا يوجب القران في الحكم وفي الاستثناء اولى
يعني ان العطف لا يفيد شركة الجمل في الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك في
الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك في الاستثناء وهو تغيير في الكلام لا الحكم اولى
او وصف اي صرف الاستثناء الى الكل في الجمل المختلفة كآية القذف فان الاولى
فيها امر والثانية نهي والثالثة خبر في غاية البعد تنزل لعد اثبات المطلوب على
وجه كلي الى صورة جزئية وقع فيها الجدال كثيرا الفحول والقال لان الاولين منها
وردا على سبيل الجزاء بلفظ الطلب والاخيرة مستأنفة بصيغة الاخبار دفعا لتوهم
واستبعاد كون القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهة وهي فانها هنا لان

القذف خبر يحتمل الصدق وربما يكون حسبة ووجه الدفع انهم فسقوا بهتك ستر العفة
بلا فائدة حيث عجزوا عن الاثبات فلهذا استحقوا العقوبة لان العطف بالواو يمنع
قصد التعليل لرد الشهادة بسبب الفسق حتى تقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة
لا تعطف على الحكم بالواو ولا يلزم ذلك على تقدير جعله علة لاستحقاق العقوبة لانه غير منطوق
فلا عطف في عبارة الاستثناء فيه اشارة الى هذا اعلم انا جعلنا الاولين جزاء لانهما اخرجا
بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا الثالث مستقلا لانه بطريق الاخبار وصرفنا الاستثناء
اليه والشافعي لا يقبل شهادة المحدود في القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط
الجلد لزعمه القول بتعلق الاستثناء بالاخيرين وقطع الثاني عن الاول اذ لو كانت عطفا عليها
لسقط الجلد ايضا عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل لا لعدم
الشافعي عدم القبول من تمام الحد لانه لا يناسب الحد لانه فعل يلزم على الامام اقامته ولم يسقط
الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا يسقط بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعي
بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا واصلحوا
ومن جملة الاصلاح الاستحلال طلب العفو عن المقذوف عند وقوع ذلك يسقط الجلد ايضا
فيصح صرف الاستثناء الى الكل لانا نقول رد الشهادة ايلام كالضرب بل هو اشد لكونه زاجرا
للعدل الوجيه الذي تقبل شهادته من الجلد للسفيه فعلم انه يناسب الحد والمقصود من قوله لا تقبلوا
وجوب الرد وهو فعل يلزم على الامام اقامته كالجلد لا الجزء حرمة فعل ثم لما علم ان رد الشهادة
يصلح تتمة للحد وهو زاجر كالجلد علم انه حق العبد ايضا فدل على ان الجلد لا يسقط بالتوبة
دل على ان الرد كذلك فيكون الاستثناء متعلقا بالاخيرة كما قلنا ثم ان الاصلاح طلب العفو
ولا يسقط الجلد بطلب العفو بل بالعفو وهو ليس من جملة هذا الاصلاح اذ العفو فعل المقذوف

المقذوف وهذا الاصلاح فعل القاذف فلم يصح صرف الاستثناء الى الكل ومن اقسام
التغيير **الشرط** اما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا وثبت موجبها واما انه
بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايقاع في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كالبيع
بالخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد والفرق بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت
منك هذا العبد بالف الا نصفه انه يقع البيع على النصف بالف لانه تكلم بالباقي ولو قال
بعت نصف العبد بالف لو قال على ان لي نصفه فقد مر ان كلمة على تستعمل في الشرط يقع
على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد البيع
بهذا الشرط مع انه شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع
من شيئين اي احد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهته فافاد توزيع الثمن و
بشرط حقيقة فلم يفسد البيع **فصل في بيان التبديل** اي النسخ لما كان الحكم الاول موقتا
في علم الشارع دون علمنا كان دليل الثاني بيانا لانتهاء الحكم بالنظر الى علمه وتبديلا بالنظر
الى علمنا حيث ارتفع به بقاء ما كان الاصل بقاؤه فسمي بيان التبديل والكلام في تعريفه
وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عنه و
هذا القيد للاحتراز عن التخصيص وفيه ان التخصيص في المرة الثانية يجوز ان يكون مخصص متراخ
على ما مر بيانه فينتقض التعريف بهذا النوع من التخصيص عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه المراد
من المخالفة المدافعة والمنافاة لا مجرد المغايرة كالصوم والصلوة وهو جائز في احكام
الشرع عند عامة اهل الشرائع خلافا لغير العيسوية من اليهود ووافق خلافا لابي مسلم الاصفهاني
والظاهر انه يقول لا تبديل في الموقت بالاتفاق وفي المطلق لا دلالة على البقاء حتى
يرتفع حكمه برافع نعم لو رفع حكمه قبل العمل به لكان نسخا لكن ثبوت هذا غير مسلم فان الوارد

في انتساخ الزائد على الصلوات الخمس بخبر الواحد فلا ينافي انكاره وقوع النسخ اصلا
واما التوجيه بان المراد ان الشريعة المتقدمة موقتة الى وقت ورود الشريعة المتأخرة
اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع محمد عم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره
واذا كان الاول موقتا لا يكون الثاني ناسخا فغير موجه لانه ان اريد التوقيت بالنظر الى
الشارع فلا يجدي نفعا في نفي النسخ لان التوقيت المذكور لا ينافيه وان اريد التوقيت
بالنظر الى المكلف فدعواها في كل شريعة متقدمة مكابرة صريحة والتعليل الذي
ذكره قاصر اذ لا بشارة في التورية بشرع عيسى عم وقد نسخ به بعض احكام التورية
على ما نطق به نص القرآن ونحن نقول موجب الدليل الاول ثبوت حكمه في الآتي ايضا
لان المطلق موجب للعمل في الحال والمستقبل سواء كان ذلك لدلالة الامر على التكرار او لوجود
السبب على اختلاف الاصلين وبورود دليل النسخ بطل ذلك الموجب ولا نعني بالنسخ الا هذا
ومن اليهود من انكر نسخ شريعة موسى عم نقلا فهم يفارقون جمهور اليهود في انهم
لا ينكرون الجواز ويخصون الانكار بشريعة موسى عم بخلاف الجمهور وادعى ان موسى
قال ان شريعتي لا تنسخ وانه نقل ذلك عنه تواترا واما تمسكهم بتمسكوا بالسبت
اي بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض فاعلمين انه مكتوب
في التورية فليس فيما ذكر العدم دلالة عليه بل في الطعن في رسالة نبينا عم قالوا من اجل
العمل في السبت لا يجوز تصديقه صرح بذلك الامام السرخسي في اصوله واجيب عنه بمنع
التواتر اذ لم يبق منهم من بخت نصر عدد يكون اخباره تواترا والوثوق على كتابهم
لما وقع فيه من التحريف في اختلاف النسخ وتناقض الاحكام واحتج المنكرون جوازه
بانه يوجب كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه يعني في زمان واحد لان كون النسخ تبديلا

تبديلا يقتضي تناول موجب النص المنسوخ زمان ورود الناسخ وهذا التكليف
بالمحال وبانه يلزم البداء والجهل بالعواقب لانه اي لان النسخ لحكمة لامتناع العبث عن
الحكيم خفيت ثم ظهرت وهذا رجوع عن المصلحة الاولى وبالاطلاع على الثانية فيلزم المحذوران
المذكوران واجيب عن الاول بمنع اللزوم ان اعتبر وحدة الزمان بما عرفت
انه بيان لانتهاء الحكم الاول نظرا الى الآمر ومنع بطلان اللازم ان لم يعتبر فقد يرد ولا
لهم في بيان الملازمة المذكورة بذبح ابراهيم عم جواب سؤال تقريره ان ابراهيم عم
امر بذبح ولده ثم انتسخ ذلك بالنهي عنه مع قيام الامر به حتى وجب ذبح الشاة فداء
عنه والفداء اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول ما توجه اليه من المكروه ولو كان الامر
بالذبح مرتفعا لم يحتج الى قيام شيء مقامه لان حكم الذبح لم ينتسخ يعني لا نسلم انه
انتسخ الحكم الذي كان ثابتا بالامر وكيف يقال به وقد سماه الله تعالى محققا رؤيا
بقوله وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به ولو
انتسخ حكم الذبح لما كان محققا ما امر به بل الشاة كانت فداء كما نص عليه في قوله تعالى
وفديناه بذبح عظيم على معنى انه تقدم على الولد في قبول حكم الوجوب بعد ان كان
الايجاب بالامر مضافا الى الولد حقيقة كمن يرمي سهما الى غيره فيفديه آخر بنفسه بان
يتقدم عليه حتى ينفذ فيه بعد ان يكون خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده
واذا كان فداء تحقق الامتثال اي كان ابراهيم عم ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلا تمسك
بالنسخ فيه اذ تبين انعدامه بانعدام ركنه فانه بيان مدة بقاء الواجب وحين وجبت
الشاة فداء كان الواجب باقيا والولد حرام الذبح واما الجواب يعني عن الوجه
الاول بان البقاء بالاستصحاب لعدم دلالة الامر عليه بناء على ان الوجوب لا للبقاء

فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة فليس بصواب لانه يلزم
حينئذ اي على تقدير عدم دلالة الامر على البقاء ان لا يكون نص ورد فيه امر اي نص
كان في زمن النبي عم انما قيد به لان الشرائع صارت مؤبدة قطعا بوفاة النبي عم على
تقريرها وكفى ذلك في جزمنا ببقاء الاحكام فلا فساد في اللازم المذكور بعد زمانه
حجة الا وقت نزوله لا لان النص ليس على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ
لانه تسليم لعدم صحة الجواب على الوجه المذكور لا تصحيح له بدفع ما اورد عليه لان
الاستصحاب حجة في زمن النبي عم بناء على انه لو نزل مغير لتبينه فلما لم يبينه علم انه لم يرد
فيثبت مع الاستصحاب بكون حجة والخلاف بيننا وبين الشافعي انما هو في حجيته في غير زمن
النبي عم بل لان ما ذكر من عدم الدلالة على البقاء انما هو في الامر المطلق فلا يمشي في الجواز
المبني عليه في غيره من الامر والنهي المقيد بما يدل على التكرار والدوام فلا ينقطع به عرق
الشبهة لعامة لغيره اي لغير الامر المطلق واما الالزام لمن انكر وقوع النسخ مطلقا
سواء انكر جوازه ايضا او لم ينكر وانما قال مطلقا لان ما ذكر لا يصلح الزاما لمن
انكر نسخ شريعة موسى عم خاصة بان حل الاخوات في شريعة آدم عم وحل الجزء
اي حواء عم له لم ينكره احد ثم نسخ في غيرها اي في شريعة آدم عم غير تام لان
مبناه على ان يكون الاباحة الاصلية بالشرع والخصم فيه وراء المنع اي لا نسلم
المبني الى ان يثبت واني ذلك اما محله اي محل النسخ فحكم شرعي احترز به عن الاحكام
العقلية والحسية والاخبار عن الامور الماضية او الواقعة في الحال او الاستقبال
مما يودي نسخه الى كذب وجهل فرعي احترز به عن الاحكام التي تتعلق بالعقائد وهي
اصول الشرائع لا تبدل تتبدل لها غير موبد احترز به عن المؤبد عبارة كما في قوله

قوله تع وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة وقوله عم الجهاد ماض
الى يوم القيمة او دلالة كالشرائع التي قبض النبي عم على تقريرها فانها مؤبدة
بدلالة انه عم خاتم الانبياء ولا موقت لان النسخ قبل تمام الوقت بداء وانما لم
يقل الملحق بتابيد ولا توقيت لانه قد يلحقه قيدا للمحكوم به واجبا كان او غيره مثل
صوموا ابدا والجمهور على انه يجوز نسخه والمراد بالتابيد دوام الحكم ما دامت دار
التكليف واما شرطه في الامر فالتمكن من الاعتقاد دون الفعل عندنا وعند المعتزلة
لا بد من التمكن من الفعل ايضا واما الفعل فغير لازم بالاتفاق لان المقصود منه الفعل
فقبل التمكن منه يكون بداء ولنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزايد
على الخمس قبل التمكن من العمل واما التمكن من الاعتقاد فقد وجد في حقه عم وان لم يوجد
في حق امته ولما فرغ عن ابطال مدعى المخالف شرع في ابطال دليله فقال والمقصود
من التكليف بالاوامر والنواهي الاعتقاد والعمل والاول هو الركن الذي لا يحتمل السقوط
لانه قربة مقصودة والآخر زيادة تسقط بعذر كالاقرار في الايمان واما ذبح ابراهيم عم
فليس من القبيل اي من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل بلا خلاف للقطع بانه تمكن من
الذبح وانما لم يقع لمانع من الخارج انما الخلاف في انه نسخ ام لا والحق انه ليس بنسخ ما يعدم
بيانه لا بقاء قيام الخلف مقام الاصل يستلزم حرمة الاصل وتحريم الشيء بعد وجوبه
نسخ لا لما قيل لا نم كونه نسخا وانما يلزم ذلك لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة
ذبح الولد ثابتة في الاصل فان قلت الوجوب ثم عاد بقيام الشاة مقام الولد
فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب لانه مردود بان زوال الحرمة
بالوجوب نسخ لها والمنسوخ لا يعود الا بدليل شرعي وبذلك الدليل ثبت حكم الحرمة

بعد ما زالت بالوجوب فعلى ما ذكر يلزم ان يكون الوجوب منسوخا بالحرمة بعد
ما صار ناسخا للحل لان ذبح الولد لم يجب اصلا والواجب الذبح لم يزل وجوبه ثابتا
على ما تقدم بيانه واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة وكذا المنسوخ لان القياس لا يكون
ناسخا ولا منسوخا على ما يأتي وكذا الاجماع الا انه قد ثبت به النسخ كنسخ نكاح المتعة
فانه ثبت باجماع الصحابة رض اذ لا اجماع في حيوة النبي عم لانه منفرد ببيان الشرائع
ولا نسخ بعده **فالنسخ** اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة والكتاب بالسنة
وبالعكس خلافا للشافعي رح في الاخيرين لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير
او مثلها دليل على عدم وقوع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب
ولقوله تعالى قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ولقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي
فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان
خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام
ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدق فيجب سد هذا الباب والجواب عن
الاول بان المراد نسخ النظم والتلاوة لان الآية اسم النظم لا الحكم ولو سلم فالخير
فيما يرجع الى مصالح العباد كيف ولم يقل احد ان الآية الناسخة خير في نفسها من المنسوخة
وعن الثاني بما ذكره بقوله وليس كذلك اي نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه لقوله تعالى
ان هو الا وحي يوحى وعن الثالث بما ذكره بقوله والمراد العرض فيما شك في صحة اسناده
الى النبي عم او نقول المراد اذا اشكل تاريخه فالمعنى وما خالفه ولم يقبل التوفيق
فردوه اذا جهل التاريخ بينهما وما ذكر من الطعن فنظم الاتفاقي يعني انه وارد
في نسخ الكتاب بالكتاب او السنة بالسنة ايضا فان المصدق يتيقن ان الكل من عند

الله تعالى والمكذب يطعن في الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا ان
ان الكتاب ينسخ بالسنة اعلام منزلة الرسول عم وتعظيم سنته ولنا في نسخ الكتاب
بالسنة قول عايشة رض ما قبض رسول الله عم حتى اباح الله تعالى من النساء ما شاء
فيكون السنة ناسخة لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وفيه نظر لاحتمال ان يكون ذلك
بما نسخ تلاوته من الكتاب واما ما قيل ان الكتاب لا ينسخ بخبر الراوي فوهم منشأه
سوء الفهم لان مبنى ما ذكر ثبوت نسخ الكتاب بالسنة بخبر الراوي ولا نسخه بخبر
الراوي وفي العكس اي حجتنا في نسخ السنة بالكتاب انه عم بعد ما قدم المدينة
كان يصلي الى بيت المقدس وهذا كان بالسنة ثم نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر
المسجد الحرام ويرد على هذا ايضا ما ورد على الاول ولانه عم بعث مبينا فجاز لم
بيان مدة الوحي المتلو بوحي غير متلو وبالعكس واحتج بعض اصحابنا على نسخ الكتاب
بالسنة بانتساخ آية الوصية وهو قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك
خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم لا وصية لوارث وبعضهم
بانتساخ قوله تعالى فامسكوهن الآية تمامه واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورد الاول
بان انتساخ آية الوصية باية المواريث اذ في الاول فوض البيان ثم تولى
بيان حق كل منهم والى هذا اشار الى ان الايصاء الذي فوض الى العباد قد تولاه
بنفسه اشار بقوله يوصيكم الله وفي قوله عم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية
لوارث اشعار بان ارتفاعها اي ارتفاع الوصية انما هو بشرعه الميراث اذ ...

بان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لا ينافي ثبوت حق آخر
بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة واما الجواب بان المنفي بالآية المذكورة
انما هو وجوب الوصية والجواز انما انتفى بالحديث المذكور فغير تام لان ثبوت الجواز
بالسنة التقريرية لا بالكتاب فاللازم انتساخ السنة بالسنة لا انتساخ الكتاب بها
والكتاب بان عمر رض قال ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فالآية المذكورة
لم تنسخ بالحديث المذكور بل انما نسخ تلاوته وبقي حكمه من الكتاب وهو قوله تعالى الشيخ
والشيخة اذا زنيا فارجموهما واما نسخ الكتاب بالكتاب فامثلته كثيرة منها نسخ
قوله تعالى فاصفح الصفح الجميل بقوله تعالى فاقتلوا المشركين ونسخ السنة بالسنة بيّنت
بقوله عم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة
قبر امه مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عند الجمهور لان التخيير بين الصوم
والفدية كان ثم لو اوجب اولا نسخ بتعين الصوم وعند قوم لا يجوز الا بالمثل
او الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها او مثلها قلنا الاشق خير باعتبار الثواب
لقوله عم اجرك بقدر نصبك مسئلة لا نسخ المتواتر بالاحاد ونسخ بالمشهور
لان موجب كونه بيانا ان لا يجوز بالاحاد وموجب كونه تبديلا ان لا يجوز
الا بالمتواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم
والتلاوة معا وهذا التفصيل مخصوص بالكتاب اذ المنسوخ في السنة لا يكون
الا الحكم والمراد بالحكم هنا ما يتعلق بالمعنى خاصة لا ما يعمه وما يتعلق بالنظم وما
قيل انهما قد يرتفعان بموت العلماء او الانساء كصحف ابراهيم وبعض القرآن
في زمن عم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله على تقدير صحته

ليس من هذا الباب لما عرفت ان الرفع فيه انما يكون بدليل شرعي وانما قال على تقدير
صحته لان الحكم لا يرتفع بموت العلماء قيل بل علمه ايضا لا يرتفع به لان قيامه بالروح وهو باق
بعد الموت وفيه نظر واما الحكم فقط واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم
بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا فامسكوهن في البيوت نسخ حكمه دون تلاوته وامثلته
كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما واما قراءة ابن مسعود رض ثلثة
ايام متتابعات فليس من هذا الباب اذ لم يثبت كونها كلام الله تعالى لعدم بلوغها الى حد التواتر
ولان حكمه اي حكم النص على قسمين احدهما يتعلق بمعناه وهو الاحكام الشرعية الثابتة
والآخر بنظمه كجواز الصلوة بقراءته وحرمتها للجنب والحائض انما لم يذكر الاعجاز لان الكلام
في الاحكام الشرعية وهو ليس منها واما وصف الحكم عطف على قوله اما الحكم والتلاوة معا
فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ اولا وقالوا انها اما بزيادة جزء كزيادة
ركعة على ركعتين او شرط كالايمان في الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما لو قال
لا تحل للزوج الاول بعد دخول الثاني بعد قوله لا تحل له حتى تنكح زوجا آخر انما اورد
المثال من مفهوم الغاية دون غيره لانه حجة بالاتفاق وغيره ليس بحجة عند الحنفية
فالمثال من غيره لا ينتظم مع قوله وهي اي الزيادة على النص نسخ عندنا وعند البعض في
في الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة
والاستثناء صرح به في المحصول كزيادة ركعة في الفجر واورد ابن الحاجب منها مثال التخيير بين
وهما زيادة عشرين في حد القذف والشاهد واليمين كان في الكتاب التخيير بين شهادة رجلين
ورجل وامرأتين فزاد الشافعي رض امرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعي ولا يصلحان
مثالا على التفسير المذكور لان فيهما لو اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة اذ كان

قد خير بين فعلين فزيد ثالث فانه يكون نسخاً لتحريم ترك الفعلين السابقين
وهذه الزيادة مذكورة في الاحكام ومعتمد الاصول وقيل ان صار الكل شيئاً واحداً
كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف يكون نسخاً والا فلا وقال ابو الحسين لا شك
ان الزيادة تبدل شيئاً فان كان اي الشيء المبدل حكماً شرعياً يكون نسخاً والا
اي وان لم يكن حكماً شرعياً بل امراً اصلياً عدم ما كان او وجوداً فلا واختار البعض
هذا القول ذكر في محصول الامام واصول ابن الحاجب ان المختار قول ابي الحسين
لنا ان زيادة الجزء اما التخيير في اثنين او ثلثة بعد ما كان واحداً او اخذ اثنين
فترفع حرمة الترك واما بالحاق شيء زايد فترفع اجزاء الاصل يعني ان زيادة الجزء انما يكون
على ثلثة وجوه الاول بالتخيير في اثنين بعد ما كان الواجب واحداً فالزيادة ههنا
ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في ثلثة بعد ما كان الواجب اثنين
فالزيادة ههنا ترفع حرمة ترك احد هذين الاثنين والثالث بالحاق شيء زايد
فالزيادة ههنا ترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل
حكم شرعي مستفاد من النص اي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك احد اثنين
واجزاء الاصل احكام شرعية وايضاً المطلق يجري على اطلاقه وفيه نظر لانه ان اريد
ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة
وان اريد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكماً شرعياً قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لانها اي لان حرمة ترك الواجب الواحد انما تثبت اذا لم يكن شيء آخر خلفاً
اي عن ذلك الواجب لانه اذا كان شيء آخر خلفاً عنه لا يكون تركه حراماً فعلم ان
حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي فما ينبني عليه وهو حرمة ترك

ترك ذلك الواجب لا يكون حكماً شرعياً فرفعها لا يكون نسخاً فلهذا التفريع على قوله فرفعها
لا يكون نسخاً يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد ونص الكتاب اوجب غسل الرجلين
على التعيين والتخيير منه وبين مسح الخف ثبت بخبر الواحد انما صح ذلك لعدم النسخ وكذا بين
التيمم والوضوء بالنبيذ اوجب النص التيمم عند عدم الماء والتخيير منه وبين الوضوء بالنبيذ ثبت
بخبر الواحد فعلى هذا لا يكون التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين عند عدم الرجلين
ناسخاً لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان قلنا حرمة الترك يثبت بلفظ الامر
عند عدم الخلف فهي اي حرمة الترك حكم شرعي لو كان الامر كما توهم من كون التوقف على
عدم الخلف مستلزماً لكون الحكم غير شرعي لا يكون شيء من الاحكام الايجابية شرعياً لان
وجوب كل واجب وحرمة تركه اللازمة له يبتني على عدم الخلف وايضاً الاستخلاف ليس بتخيير
يعني ان اللازم فيما قلنا به من الصور المذكورة من قبيل الاستخلاف وهو غير التخيير اذ في
الثاني الواجب احد الامرين او الامور لا على التعيين وفي الاول واحد معين هو
الاصل الذي تعلق به الوجوب الا ان الخلف جعل كانه هو حتى كانه لم يرتفع فلا
اي فالاستخلاف نسخاً وان كان فنفي المسح والنبيذ بخبر مشهور اي ان تنزلنا عما قلنا
وسلمنا ان الاستخلاف نسخ فنقول انه ثبت في مسئلة المسح على الخفين ومسئلة الوضوء
بالنبيذ بالخبر المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله تعالى فرجل وامرأتان
اي فنصاب الشهادة هذا فيكون اثبات الشاهد واليمين ناسخاً وفيه نظر لان انحصار نصاب
الشهادة في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين اذ هذا البحث جنس ذلك فلا
بخبر الواحد تفريع على ان الزيادة على النص نسخ التغريب على الجلد والترتيب والولاء
على الوضوء لم يذكر النية لان نص الكتاب غير ساكت عنه ولا خلاف في ان الوضوء المامور به

لها دفعا للغرور عن المشتري لانه يحتاج الى التصرف في المشتري فان لم يجعل السكوت
اسقاطا فاما ان يمنع من التصرف او ينقض عليه تصرفه والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو له
على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة تكون الاخير بيانا للاول وعند الشافعي
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة ولنا ان حذف تمييز المعطوف
عليه وتفسيره للخفة متعارف في العدد واذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلثة اثواب حتى
يستهجن ذكره في العربية ويعد تكرارا فيحمل على ذلك عطف غير العدد اذا كان المعطوف
مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم او بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهة العدد بخلاف
العبد والثوب اي بخلاف نحو له على مائة وعبد وثوب فان الكل لا يكون بيانا للاول لانه
لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلثة دراهم على انهما لا يثبتان في الذمة
يعني ان هنا مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد والثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه
الثبوت في الذمة ومثلهما لا يثبت فيها الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به
كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف **التقسيم الرابع**
باعتبار الدلالة اي دلالة النظم والقوم قد حصروا اقسامها في عبارة النص واشارته
ودلالته واقتضائه والمص زاد عليها قسما خامسا وهو موجب الصيغة النوع الاول
من ثبات الضرورة لما عرف ان الثابت به ثابت بدلالة الكلام حتى صار في حكم المنطوق
ووجه الضبط ان الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم اولا والاول
ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فالاشارة والثاني ان فهم الحكم منه لغة فالدلالة
الشرط في دلالة النص هو ان يكون مفهوما لغة في الجملة غير موقوف على الاجتهاد لا ان يفهمه
كل من يعرف اللغة اذ لا صحة له اصلا فان كثيرا من دلالة النص يكون مبنيا على علة في معنى النظم

النظم لا يفهمه كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك او شرعا فان توقف الحكم الثابت
بنفس النظم عليه فالاقتضاء فالمقتضى زيادة تثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا والا فا
ومن قال دلالة اللفظ على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر عبارة ان سيق الكلام
له او اشارة ان لم يسق وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد فيه معنى
يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة فقد ادرج القسم الخامس المذكور في احد الاول
ولم يتفطن له وايضا يلزم ح ان يكون موجب الكلام كاليمين الثابت بصيغة النذر والعتق
الثابت بشراء القريب من قبيل الاشارة وعلى تقسيم المص يندرج هذا في القسم الاخير لقوله تع
للفقراء المهاجرين سيق الكلام لايجاب سهم من الغنيمة لهم وهو ثابت بنفس النظم فهو عبارة
وفيه اشارة الى ان الفقير من لا يملك شيئا فلا تجب عليهم الزكوة والحج ويحل اخذ الصدقة فهو اشارة في
هذه الاحكام وذلك بزوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب فهي ثابت اقتضاء لتوقف
الحكم الثابت بنفس النظم اشارة عليه ومن وهم انه ثابت اشارة فقد وهم وكذا ثبت
اقتضاء ان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز وتوقف الثابت بنفس النظم على
الثابت اقتضاء لا يلزم ان يكون بالذات وكقوله تع وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن له وفيه اشارة الى ان النسب
من ولد له اي الى من حكم له الولد لا الى الوالدة حقيقة وهذه الاشارة التي على وفق
قوله عم الولد للفراش وللزاني الحجر وفهمنا باستخراجه والى اختصاص النسب له والى
انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها وثبت اقتضاء
ان للاب ان يملك مال ولده لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص للولد واختصاص ملكه

بابه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا وذلك
موقوف على ثبوت ولاية التملك فوجد فيها شرط الاقتضاء واما ان اجر الرضاع تنفق
على التقدير فثبوته ليس بدلالة الكلام بل بالسكوت حيث اوجب على الاب رزق امهات
الاولاد ولم يتعرض للتقدير فهو خارج عن القسم داخل في اقسام البيان المذكور فيما تقدم
فمن قال فان اراد استيجار الوالدة لرضاع ولدها يكون ثابتا باشارة النص وان اراد
استيجار غيرها فثبوته بدلالة النص لا باشارة لعدم ثبوته بالمنطوق لم يصب وقوله
وعلى الوارث اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة الارث بناء على ان
المشتق يجب عليه المأخذ وقوله تع اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه
هو الاباحة والتمليك ملحق به وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل
الغير طاعما ولا يلزمه التمليك ومعنى جعله طاعما المباشرة بسببه فعدم كونه مقدورا لا يضر
لا جعله مالكا وانما الحق به التمليك ولا له جواب سؤال تقريره لان المقصود بالاطعام
يحصل بطريق الاولى لان في الاطعام قضاء حاجة الاكل فقط وفي التمليك قضاء وماؤه
حاجة اخرى ولا كذلك في الكسوة اي ليس الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب
فوجب ان يصير العين كفارة في الجملة وذا بتمليك العين لا بالاعارة اذ هي ترد على المنفعة
ولما استشعر ان يقال ان المذكور في كثير من كتب التفسير واللغة لان الكسوة مصدر بمعنى
الالباس لا اسم الثوب تداركه بقوله وبالاباحة في الطعام يتم المقصود اي سلمنا ان الكسوة
بالكسر مصدر لكن لا اباحة في الطعام وهي ان يوكل على ملك المبيح يتم بها المقصود دون
اعارة الثوب وهي ان يلبس على ملك المعير فانه لا يتم به المقصود واذ للمعير ان يسترداد
دون المبيح في الطعام فانه لا يمكن رده بعد الاكل واما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب

الخطاب ومفهوم الموافقة فكقوله تع ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى الذي
فهم منه لغة ان حرمة التأفيف له اي لاجله وهو الاذى موجود في الضرب على وجه الكمال
وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل عبارة وعليها اي على المرأة دلالة لان
المعنى يفهم منه لغة ان وجوب الكفارة له وهو الجناية على الصوم مشترك بينهما وكوجوب الكفارة
عندنا في الاكل والشرب بدلالة النص ورد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب
الكفارة في الوقاع لكونه جناية على الصوم وهو الامساك عن المفطرات موجود فيهما
والحاجة الى الزاجر فيهما اشد لقوة الداعية اليهما وضعف الصبر عنهما وكوجوب الحد عندهما
في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا لان المعنى الذي يفهم منه ان وجوب الحد في الزنا
هو قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهو موجود في اللواطة بل اشد لانها في الحرمة
وسفح الماء فوقه اما في الحرمة فلان حرمة الفعل فيها لا تزول ابدا وحرمة الفعل فيه تزول
بالنكاح والشراء واما في السفح فلانها تضييع للماء على وجه لا يتخلق منه الولد بخلاف الزنا
وفي الشهوة مثله وابو حنيفة يقول الزنا اكمل في السفح من اللواطة لان فيه هلاك نفس لان
ولد الزنا هالك حكما وافساد الفراش اي فراش الزوج لانه يجب قطع اللعان ويثبت
النسب بسببه وشبهة النسب والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده ردا لما قالا انها
في الشهوة مثله وما فيها من تضييع الماء قاصر في الحرمة ردا لترجيحها عليه من جهة السفح لا
فيدخل بالنوع الرجيح بالحرمة غير نافع جواب عن تمسكهما برجحانها من جهة الحرمة لان الحرمة
المجردة عن هذه المعاني اي المعاني المخصوصة بالزنا من هلاك النفس وافساد الفراش واشتباه
النسب لا توجب الحد كالبول شرابا فانه فوق الخمر في الحرمة لان حرمته لا تزول وحرمتها تزول
بالتخليل مع انه لا يجب الحد وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود الا بالسيف

يحتمل معنيين احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل
بالسيف وعلى الثاني يجب القصاص بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الذي يفهم منه ان
وجوب القصاص وهو الضرب بما لا يطيقه البدن والضرب بالمثقل ابلغ في ذلك وقال
ابو حنيفة المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا اي بالجرح وتخريب الجثة وباطنا اي بازهاق
الروح وافساد الطبائع الاربع فانه اي عند النقض ظاهرا وباطنا يقع الجناية
قصدا على النفس الحيوانية التي بها الحيوة فيكون الكمال من غيرها وكوجوب الكفارة عنده
في قتل العمد واليمين الغموس لان النص ورد في الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ
فتحرير رقبة مؤمنة والمعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته
الآية لانه لما اوجب القتل الكفارة مع وجود العذر فاولى ان يوجب بدونه واذا
وجبت الكفارة في المعقودة اذا احنث فاولى ان تجب وهو حانث في الاصل ونحن نقول
الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب ولهذا تؤدى بالصوم وفيها معنى العقوبة
فانها جزاء يزجره عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
ليضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر كالقتل خطأ
فانه مباح من جهة الرمي الى صيد مثلا ومحظور من جهة ترك التثبت واصابة الانسان
المعصوم والمعقودة فانها مباحة من جهة انها عقد مشروع لفصل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله
ومحظور من جهة الحنث واما العمد والغموس فكبيرة محضة فلا يلائمها العبادة لانها تمحو
الصغائر لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات دون الكبائر لقوله عم الصلوات الخمس
والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان كفارات لما بينهن اذا اجتنبت الكبائر والقتل
بالمثقل ليس بحرام محض جواب سؤال مقدر تقريره ظاهر لما فيه من شبهة الخطأ لانه ليس له

آلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط في اثباته فيجب بشبهة السبب وهو القتل خطأ
فان قيل لم يفرق بين قتل المعصوم بالمثقل وقتل المستأمن بالسيف في عدم القصاص
فيهما لمكان الشبهة فلم يفرق بينهما بوجوب الكفارة بالاول دون الثاني قلنا لان
الشبهة انما تؤثر في اثبات الشيء او اسقاطه اذا تمكنت فيما يقابل ذلك الشيء و
القصاص مقابل للفعل من جهة لانه شرع زاجرا والزواجر اجزية الافعال
ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على هذا وللمحل من جهة لقوله تعالى ان النفس
بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا فيسقط بالشبهة في الفعل كما في القتل
بالمثقل لان الشبهة في الآلة الموضوعة لتتميم القدرة الناقصة فيدخل في فعل العبد و
الشبهة فيها شبهة في الفعل وبالشبهة في المحل كما في قتل المستأمن فان حرمته لا تماثل
دم الذمي في العصمة لانه حربي يمكن الرجوع الى دار الحرب فكانه فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر اجزية الافعال فتثبت بالشبهة في الفعل
كما في القتل بالمثقل لا في المحل كما في قتل المستأمن والثابت بدلالة النص كالثابت
بالعبارة والاشارة الا عند التعارض فح يتقدم الثابت بالعبارة او الاشارة
على الثابت بالدلالة كما يقدم الثابت بالعبارة على الثابت بالاشارة عند التعارض
وهو فوق القياس لان المعنى اراد المعنى الذي يفهم ان الحكم في المنطوق لاجله مدرك
في القياس رأيا لا لغة بخلاف الدلالة وفيه بحث وهو ان القياس قد يكون منصوص
العلة ودلالة النص قد يحتاج فيها الى الرأي على ما عرفت فيما تقدم فكما لا يصح قوله
مدرك في القياس رأيا لا لغة على اطلاقه كذلك لا يصح قوله بخلاف الدلالة على اطلاقه
فيما يندرئ بالشبهات كالحدود والقصاص يثبت بها لا به واما الاقتضاء فقد مر مثاله

والقوم لغفولهم عن تحقيقه في النصوص الشرعية تمثلوا له بنحو اعتق عبدك عني بألف
يقتضي البيع لتوقف صحة العتق عليه فصار كأنه قال بع عبدك مني وكن وكيلي في
الاعتاق عني فيثبت اي البيع بقدر الضرورة اي يثبت مع اركانه وشرائطه الضرورية
التي لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب ويعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا ماذونا لا يثبت منه البيع بهذا الكلام فلا يكون
كالملفوظ حتى لا يثبت ما يحتمل السقوط من الاركان والشروط فقال ابو يوسف في نحو
ما مر انه لا يثبت ما يحتمل السقوط لو قال اعتق عبدي عني بغير شيء انه يصح عن الآمر ويستغني
الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغني البيع ثمه عن القبول وهو ركن وقالا لا يسقط ما يحتمل
السقوط والقبض في الهبة لا يحتمله انما قال في الهبة لانه في البيع الفاسد يحتمل السقوط
بخلاف القبول في البيع لا يقال ان الايجاب والقبول ركن البيع فلا يوجد اذا سقط
واحد منهما لانا نقول انما لا يثبت البيع بدونهما اذا ثبت مقصوداً اما اذا ثبت
ضمنا فيثبت بلا انعقاد ركنه ولا عموم للمقتضي اي ان كان تحته افراد لا يثبت
جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها فلا يقبل التخصيص في قول الحالف
انما صور المسئلة في قول الحالف لما ان المعتبر في الاقتضاء هو التوقف شرعا وذلك
لا يوجد في القول المذكور مطلقا لا آكل تفريع على ما مر ان المقتضي لا يعم لان طعاما
ثابت اقتضاء ولا تخصيص لا في اللفظ والمصدر الثابت لغة اي في ضمن الفعل وهو
الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء انما هو دال على الماهية لا على الافراد
اذ دلالة الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما
بخلاف قوله لا آكل اكلاً فان اكلا نكرة في سياق النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية

بالنية جواب عن سؤال مقدر تقريره سلمنا انه لا يصح نية طعام دون طعام لعدم
العموم في المقتضي لكن لم لا يجوز ان ينوي اكلا دون اكل على ان يكون العموم
في الاكل فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة
فيعم لكونه نكرة في سياق النفي فيصير كقوله لا آكل اكلا ولما استشعر ان يقال ان
المصدر عاماً ينبغي ان لا يحنث بكل اكل تداركه بقوله وانما يحنث بكل اكل تداركه
بقوله وانما يحنث بكل اكل لانه مندرج تحت ماهية الاكل فان قوله لا آكل معناه
لا يوجد مني ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على انتفاء جميع افراد الاكل
فدلالته لا آكل على هذا المعنى بطريق الاقتضاء بخلاف النكرة المنفية فان فيها وضعاً
نوعيا فدلالتها بطريق المنطوق لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد بطريق المنطوق
وانما صح نيته في قوله لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد والبيت ثابت
اقتضاء لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة وكاملة وهي
هذه اي المساكنة في بيت واحد فنوى الكامل فنية البيت الواحد ليس من باب
تخصيص العام بل من باب تعيين احد محتمل اللفظ المشترك او احد نوعي الجنس وهنا تم
تمام هذا الكلام ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضي لا عموم له اصلا قلنا لا يصح نية الثلث
في انت طالق وطلقتك لان المصدر الذي ثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي
فيكون ثابتا اقتضاء وتفصيل ذلك ان انت طالق يدل بحسب اللغة على اتصاف
المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك امر
شرعي يثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق الزوج
اياها فيثبت اقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة والدلالة في طلقتك بحسب اللغة

انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فلهذا ينبغي ان يكون لغوا لعدم
تحقق الطلاق في الزمان الماضي لانا الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرًا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال وجعله انشاء للتطليق فصار دلالته على هذا المصدر اقتضاء لا لغة
قبل الطلاق الذي ثبت من المتكلم بطريق الانشاء كيف يثبت اقتضاء والمقتضى في اصطلاحهم
اللازم المحتاج اليه وههنا ليس كذلك لان ثبوت الطلاق بهذا اللفظ فيكون متاخرًا
من باب العبارة فيصح نية الثلث فيه واجيب عنه بوجهين احدهما انه ليس المراد بوضع
الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء
ابتداءً بل الشرع في جميع او عقد اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا تدل
على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ المستقبل والماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قلت
انت طالق وهو في اللغة للاخبار يجب كون المراة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع
من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيثبت الطلاق اقتضاء وهذا معنى وضع الشرع
للانشاء واذا كان ثبوته اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لعدم العموم للمقتضى ولان نيتها انما
يصح بطريق المجاز من حيث انها واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص
وفيه نظر اذ حاصله لا يكون اللفظ منقولا عن معناه اللغوي بل مستعملا فيه فلا يوجد تصرف
من جهة الشرع في اللفظ بل في اثبات معناه اقتضاء وليس هذا من معنى الوضع في شيء
وايضا لا يصح حينئذ ما اشتهر منهم من تفريع ثبوت الانشاء على تعذر الاخبار وايضا
موجب ما ذكر ان لا يقع الطلاق في العدة بقوله انت طالق لانها موصوفة بالطلاق
في الحال فلا ضرورة لاثبات الشرع ايقاعا آخر من جهة المتكلم وايضا لا يوجد فيه خاصة
الاخبار اعني احتمال الصدق والكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليه باحدهما ولو كان

ولو كان قارًّا في المعنى الاخباري لوجد فيه خاصة وعلى تقدير النقل عنه الى المعنى الانشائي
يكون ثبوت الطلاق بالعبارة قطعا وثانيهما ان قوله انت طالق يدل على الطلاق
الذي هو صفة المراة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي هو صفة
المراة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد بذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدده يتعدد لازمه اي هو صفة المراة فلا يصح فيه نية الثلث وكذا الذي هو صفة الرجل
لما مر ان الثابت اقتضاء لا يصح لنية الثلث وهذا الجواب على تقدير تمامه لا يمشي في طلقي نفسك
بخلاف الاول انما قلنا على تقدير تمامه اذ لا مزيد فيه على ما ذكر اولا ان الطلاق الثابت
من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث وهذا الابد فيه السؤال المذكور
ولا مدفع له الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضي سابقة الطلاق من قبل الزوج
تصحيحا له فيرجع الى الجواب الاول فتامل ثم انه منقوض بمثل انت طالق طلاقا وانت الطلاق
فانه صفة المراة وقد صحت نية الثلث اتفاقا ودفع بانه لما نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق
التطليق فيكون طلاقا مصدرا الفعل محذوف تقديره انت طالق لاني طلقتك تطليقات
ثلث ومعنى الثاني انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث لا يخلو عن بعد وتكلف
على ان تاويل انت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك ولو
طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث فيه لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في
المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل وان لم يكن عاما
كسائر اسماء الاجناس اي اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس وهو اسم فرد
لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقي او الاعتباري كسائر اسماء الاجناس اذا
كانت ملفوظة لا يدل على العدد بل يدل على الواحد اما حقيقة او اعتبارا على ما

في الفصل الذي يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار وثبوت البينونة في انت
باين وان كان امرا شرعيا ايضا لكنه يصح فيه نية الثلث جواب سؤال تقريره انكم
قلتم ان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت باين امر شرعي ايضا
فينبغي ان لا يصح نية الثلث فيه ايضا لان البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك
الطلاق فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وتقريره سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن
صحة نية الثلث في انت باين ليست مبنية على عموم المقتضى بل هو من قبيل ارادة احد معنى
المشترك او احد نوعي الجنس في باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد يطلق
على الخفيفة وهي القاطعة للحل الثابت بالزوج في الحال وعلى الغليظة وهي القاطعة لحل المحلية
بان لا يبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من
المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما ومما يتصل بك
اي المقتضى المحذوف حتى يشتبه احدهما بالآخر ولا يفرق بينهما فيعطي احدهما حكم الآخر
وهو يتغير اثباته المنطوق لما كان المحذوف على نوعين محذوف يتغير اثباته المنطوق
ومحذوف لا يتغير اثباته المنطوق كما في قوله تعالى فانفجرت اي فضرب فانفجرت وكان
المتصل بالمقتضى الاول دون الثاني فسر المراد بما ذكره من لم يتنبه لهذا فقال ان الحذف
نحو واسأل القرية اي اهل القرية فان اثبات الاهل يتغير الكلام لانتقال النسبة من القرية
اليه لانه حاصل سواء قدر الاهل وجعل القرية مجازا عنها بنقل المفعولية من القرية الى
الاهل فهو اي الاهل لما كان ثابتا لغة كان كالملفوظ فيجري فيه العموم والخصوص
ولا يتوهمن ان المحذوف قسم آخر لان اللفظ المحذوف دال على المعنى المراد باحد الاقسام

الاقسام المذكورة واما دلالة اللفظ على لفظ آخر فخارج عن المقسم واما الضرورة
اي طريق الثبوت بها فقد مر بيانها في فصل بيان الضرورة منها اي مما ثبت صحة صوم
من اصبح جنبا لقوله تعالى فالآن باشروهن الى قوله وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط
الابيض اي لكن الصبح دل ذلك على جواز المباشرة الى آخر جزء من الليل ويلزمه ضرورة
جواز ان يصبح جنبا زعم الامام السرخسي انه مما ثبت باشارة النص والامام البيضاوي اورده
في المنهاج مثالا لما ثبت دلالة فقد عرفت ما هو الحق **فصل** قسم الشافعية
المتن اي المنطوق فهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من
احواله ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم وهو ما يدل عليه لا في محله بان يكون حكما لغير
المذكور وحالا من احواله والثاني اي مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا
في المنطوق في الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون مخالفا له فيه وشرطوا
له الشرائط التي اوردها المصنف قالوا في آخرها او غير ذلك مما يقتضي تخصيص المنطوق بالذكر
فعلم ان مرجع شرائطه الى ان لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير الحكم عن المسكوت عنه
وشرطه ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت له ولا مساواته
اياه فيه حتى لو ظهر احدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص ان لم يحتج
الى تعدية الحكم من الاصل الى الفرع لعلة لا تدرك باللغة وبالقياس ان احتيج اليها ولا
اي المنطوق مخرج العادة نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم حرم الربائب على ازواج
الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فانها جرت بكون
الربائب في حجورهم فلا يدل الوصف المذكور على نفي الحكم عما عداه ولا يكون اي المنطوق
لسؤال وحادثة كما انه عم سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال نعم

على السؤال وبناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكوة فوصفها بالسوم ههنا
لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بانه عطف على سؤاله
في قوله السؤال بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم بوجوب
الزكوة في الابل السائمة فقال له على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم
الحكم عند عدم السوم ولما فرغ عن ذكر شرائطه شرع في اقسامه فقال منه تخصيص الشيء
باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك الشيء
يعني هذه المسئلة من مفهوم المخالفة عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عم الماء من الماء
اي الغسل من المني عدم الغسل بالاكسال وهو ان يجامع ولا ينزل وعندنا لا يدل
والا اي وان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله اي في قول المسلم محمد رسول
الله اذ حينئذ يلزم نفي الرسالة عن غير محمد عم وهو كفر والكذب في زيد موجود اذ حينئذ يلزم
نفي الوجود عن غير زيد وهو كذب ولا يلزم الكفر لاحتمال التاويل بان يكون معنى الموجود
المتصف بالوجود فلا يصدق على الواجب تع على اصل من قال بعينية الوجود فيه تع
ولاجماع العلماء على جواز القياس فانه ان دل على تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم
عما عداه لان القياس اثبات حكم الاصل في الفرع مثل حكمه فيعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل
على الحكم المخالف فيما عداه ولا يذهب عليك ان مبنى هذا الاستدلال المعقول
عما تقدم من شرط عدم المساواة في مفهوم المخالفة لان وجود ما شرط القياس
فموضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل
بالاكسال من اللام وهو للاستغراق جواب عن الاستدلال المذكور ولما استشعر
لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع افراد الغسل في صورة وجود المني فيلزم

فيلزم ان لا يجب الغسل بالادخال بلا انزال تداركه بقوله غير ان الماء يثبت مرة عيانا
ومرة دلالة يعني ان الادخال دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم مع دليل
الانزال كما يدور الرخص مع دليل المشقة وهو السفر ومنه اي من مفهوم المخالفة التخصيص
بالوصف يدل على نفي الحكم عن الشيء بدونه اي بدون ذلك الوصف كقوله تع من فتياتكم
المؤمنات وصف المحللات من الاماء بالمؤمنات فدل عندهم على عدم حل غير المؤمنات منهن عند
الشافعي ره واحمد والاشعري وكثير من العلماء ونفاه ابو حنيفة والقاضي والغزالي وجمهور المعتزلة
للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير تبادر الفهم الى ما ذكرناه ولهذا يستقبحه العقلاء
ولا استقباح في منطوقه ولا في مفهوم الموافق ودل على ذلك انه لو قال الانسان الطويل
وغير الطويل لا يطير لاستقبحه العقلاء فثبت انه في مفهوم المخالف ولتكثير الفائدة يعني ان
الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره اكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثير الفائدة لكونه
ملايما لغرض العقلاء مرجح المصير اليه ولانه لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكر الوصف
ترجيحا من غير مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر ولان تعليق الحكم بالموصوف يدل على علية
وصفه لذلك الحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدمه لانتفاء المعلول بانتفاء العلة وعندنا لا يدل لان
موجبات التخصيص لا تنضبط لم يقل لا تنحصر فيما ذكر لما عرفت انهم ما قالوا بالانحصار فيما ذكر
وما تواردوا على ذلك حتى يتم التقريب بابطال الانحصار فمن قال ان القائلين بمفهوم المخالفة
قالوا ان التخصيص بما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال او حادثة
او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا له موجبات التخصيص منحصرة في هذه الاربع
ثم رد عليهم قائلا ان موجبات التخصيص لا تنحصر فيها فان شيئا منها لا يوجد في نحو الجسم الطويل العريض
العميق متحيز ومع ذلك لا يرد منه نفي الحكم عما عداه لاستحالته ضرورة ان الجسم لا يوجد بدون

بدون هذه الصفة بل يراد تعريف الجسم والاشارة الى انه علة للتحيز ونحو وما من دابة في
الارض الآية وصف الدابة بكونها في الارض ولا يراد نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة
لا يكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من الموجبات المذكورة ونحو المدح والذم فانه يوصف
الشيء للمدح او الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع عدم تحقق شيء من الامور
المذكورة او التأكيد نحو الدابر لا يعود او غير ذلك فقد نسب اليهم ما هم عنه براء
فدائرة ما اورد عليهم على الافتراء ثم ان في قوله ونحو الجسم الطويل آه وقوله ونحو
المدح او الذم او التأكيد خبطا فاحشا لان الكلام في التخصيص بالوصف وما يكون
للكشف وللمدح او الذم او التأكيد لا يكون مخصصا والاعتماد انما هو لعدم فائدة
التخصيص في المثال المذكور ولا نزاع فيه انما النزاع في انه هل التخصيص سبيل الى العلم بعدم
في التخصيص سوى نفي الحكم عما عداه ام لا والحق انه لا سبيل اليه لانه كثيرا ما يكون للكلمة فائدة
في كتاب الله وحديث الرسول ثم الفائدة يعجز عن دركها عقول الفحول على ان
المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية جواب عن الوجه الاول من وجوه استدلال الخصم ولما
كان الجواب عن الثالث بقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح في حيز المنع وتقدير عدم
الفوائد الأخر غير مطابق للواقع ودلالة التعليق اي تعليق الحكم بالموصوف على العلية
اي علية الوصف لذلك الحكم لا تجدي في تمام التقريب لان الحكم يثبت بعلل شتى
جواب عن الوجه الرابع على تقدير الانحصار اي على تقدير ان يكون علة الحكم منحصرة
في الوصف المذكور اللازم عدم الحكم عند تمامه بناء على عدم العلة عدما اصليا لا حكما
شرعيا ونحن ايضا نقول به ان انكارنا العدم بعدم الوصف وذلك غير لازم ومن ثمت
الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يتحقق الحكم الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا

عندنا كقوله عم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يثبت عندنا ان الابل اذا لم يكن علوفة
كان فيها زكوة لان الحكم الثبوتي لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلي وعنده يثبت
فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي فالحكم المذكور يثبت عنده بذلك النص ومنها صحة التعدية وعدمها
كما في قوله تع فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافرة في كفارة القتل الى
كفارة اليمين وقد مر في فصل المطلق والمقيد ويظهر الخلاف في قوله تع من فتياتكم المؤمنات
هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل ان يكون التخصيص
الكراهة دون الحرمة واما الخروج مخرج العادة فلا يناسب المقام ولا يلزم علينا نقضا
لانكارنا بمفهوم الوصف قولنا في امة ولدت ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان يكون
بين الولادتين ستة اشهر او اكثر وانما قيد به لانه لو ولدت في بطن واحد يكون
دعوة الواحد دعوة الجميع فقال المولى الاكبر مني انه نفي نسب الآخرين هذا عند الثلثة
وقال زفر يثبت نسب الكل بدعوة الاول لانه ليس تخصيصه اي ليس قولنا انه نفي نسبهما
لاجل ان تخصيص الاكبر دل على نفي الحكم عما عداه بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان بانهما
ليسا منه وذلك انه يجب على المرء دعوة النسب فيما هو مخلوق من مائه والسكوت عن بيان ان الآخرين
بعد تحقق الحاجة دليل النفي لا يقال لا حاجة الى البيان لانها صارت بالاول ام ولد ومن ثم
ولادته فيثبت نسب الآخرين بلا دعوة هذا وجه قول زفر رح في الخلافية المذكورة لان ثبوت
النسب بالفراش الضعيف وهو فراش ام الولد انما يكون اذا لم يوجد النفي وقد وجد لانا نقول
ان سكوته في موضع الحاجة كان نفيا هذا على وفق ما ذكر في اصول السرخسي واما ما قيل
انما يكون كذلك ان لو كان دعوة الاكبر قبل ولادة الآخرين اما هاهنا فلا فقد اندفع
بتقرير الوجه المذكور وكذا لا يلزم على لا ما بين نقضا لما مر قولهما فيما اذا قال الا هو

لا نعلم له وارثا في ارض كذا انه لا تقبل الشهادة لانه ليس بناء على ان التخصيص دل على
نفي الحكم عما عداه فيفهم منه انهم يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فلم تقبل شهادتهم بل لانه
اورث شبهة بها ترد الشهادة ونحن لا ننفي الشبهة فيه اي في التخصيص بالوصف فان الوصف
هو كما يحتمل ما قال يحتمل المبالغة في التحرز عن الكذب باعتبار انهما تفحصا في ذلك الموضع دون
سائر المواضع ويحتمل تحقق المبالغة في نفي وارث آخر اي لا نعلم له وارثا آخر في موضع كذا
مع انه مولده ومنشاؤه فاحرى ان لا يكون وارث آخر في موضع آخر وبمثل هذا المحتمل لا تكمل
التهمة ولا يمتنع العمل بالشهادة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي قال
المحقق مفهوم الشرط اقوى من مفهوم الصفة فكل من قال بالثاني قال بالاول بدون العكس
وللقائل به ما تقدم في مفهوم الصفة من مقبول ومزيف وله ايضا دليل يخصه وهو ما ذكره المص
بقوله عملا بالشرطية فان الشرط ما ينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم اي عدم الحكم لا يثبت به اي
بعدم الشرط بسبب التعليق بل يبقى الحكم على حاله او يعدم بالعدم الاصلي حتى لا يكون هذا العدم
حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكر في التخصيص بالوصف وما ذكرنا من ثمرة الخلاف تظهر
هنا ايضا لان الشرط هنا بمعنى ما يترتب عليه الحكم سواء كان موقوفا عليه في نفس الامر اولا
لا بمعنى ما يتوقف عليه الشيء لان محل النزاع هو الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من
الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا وظاهر انه
لا يلزم ان يكون موقوفا عليه فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم لما مر ان الحكم يثبت بعلل شتى
وعلى تقدير لزومه لا يكون حكما شرعيا بل عدما اصليا على ما مر بيانه فقوله تعالى ومن
لم يستطع منكم الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده لانه علق
جواز نكاحها بعدم القدرة على نكاح الحرة فعند القدرة عليه يثبت عدم الجواز بناء

على اصله المذكور فيصير مفهوم هذا النص مخصصا عنده لقوله تعالى واحل لكم ما وراء
ذلكم لا عندنا لما مر انه لا دلالة في التعليق المذكور على نفي جواز النكاح عند القدرة
وعلى الاول فلا يصلح ناسخا ولا مخصصا للنص الدال على الجواز ومبنى هذا الخلاف
على ان الشافعي رح مال الى مذهب اهل العربية في الجملة الشرطية وهو ان الحكم هو الجزاء
والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية
وان كان انشاء فانشائية وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط
واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا
باللفظ منطوقا او مفهوما وكان الشرط تخصيصا وقصرا لعموم التقادير على بعضها وابو حنيفة رح
مال الى مذهب اهل النظر فيها وهو ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط
شيء بشيء وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء وكل من الشرط
والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدا والخبر فجعل الكلام موجبا على تقدير وجود الشرط
ساكتا عن النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما اصليا مبنيا
على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا وقصرا
اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض فعلى هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط
بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط بالشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت
طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط لان المشروط
بدون الشرط اوجب الحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين او عدمه على ما مر
التقادير عنده فصار انت طالق سببا للحكم وكان اثر التعليق في تاخير الحكم لا في
منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك تفريعا على ان المعلق بالشرط انعقد

انعقد سببا عنده وذلك ان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق ينعقد
سببا عنده والملك غير موجود فيبطل التعليق وجوز تعليق النذر المعلق لانه انعقد سببا
عنده فيجوز التعجيل واما التعجيل بعد وجود السبب قبل وجود الاداء كتعجيل الزكوة قبل الحول
بعد وجود النصاب فصحيح بالاتفاق وكفارة اليمين اذا كانت مالية جوز الشافعي تعجيل كفارة
اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة مثلا قبل الحنث بناء على هذا الاصل لا لان اليمين
سبب الكفارة فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب ويتاخر وجوب الاداء الى زمان وجود الشرط
وهو الحنث لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن حيث يثبت
المال في الذمة بالشراء ولا يجب اداؤه بعد بل يتاخر الى وقت المطالبة بخلاف البدني فانه
فيه لا ينفك احدهما عن الآخر وذلك ان في المال لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاده
صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء قيل ما نسب اليه من الفرق بينهما في المالي
ليس بصحيح لانه يقتضي تعلق الوجوب بنفس المال وهو لا يطابق اصولهم وكذا ما نسب اليه
من عدم الفرق بينهما في البدني مطلقا غير صحيح وعندنا لا ينعقد اي المطلق سببا الا
عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وهو قبل وجود الشرط ليس كذلك لما مر
ان انت طالق قبل الدخول بمنزلة انت من انت طالق وجزء السبب لا يكون سببا
على ان اليمين انعقد للبر فكيف يكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فيتخلف الحكم في
المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب
قطعا وقوله عم لا طلاق قبل النكاح محمول على نفي التنجيز وحمله على ما ثور عن السلف كالشعبي
والزهري وغيرهما صرح بذلك في الهداية ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة لان التعجيل
قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط في باب النذر وفي اليمين

وفي اليمين سبب الكفارة هو الحنث عندنا لانها لا تنعقد للكفارة انما تنعقد للبر والكفارة
انما تجب على تقدير الحنث فاليمين شرط والحنث سبب وفي قوله بين المالي والبدني بان الاول
ينفصل عن وجوب الاداء في الاول دون الثاني غير صحيح اذ المال غير مقصود في حقوق
الله تعالى وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدني في ان المقصود بالوجوب هو الاداء
وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا ويجيء في باب الامر ان
الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء في البدني ويبين الفرق اي على هذا ينبني الفرق بين الشرط
وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم اما الاجل فظاهر فان لزوم المطالبة
حكم مستفاد تاخره من دخول الاجل على الثمن فالتاجيل انما دخل على الحكم واما خيار الشرط
فلان البيع لا يحتمل الخطر اي الشرط لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرع مع المنافي
وانما ثبت الخيار بخلاف القياس لضرورة دفع الغبن وهي تندفع بدخوله في الحكم
بان ينعقد السبب ويتاخر الحكم لحصول المقصود بذلك واما الطلاق والعتاق فيحتملان
الخطر والاصل ان يدخل التعليق في السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع ههنا عن
دخوله فيه فيدخل بخلاف البيع **الباب الثاني في افادته** اي افادة اللفظ الحكم
الشرعي كالوجوب والحرمة ونحوهما اللفظ المفيد مطلقا اي سواء كان مفيد الحكم الشرعي
او غيره اما خبر ان احتمل الصدق والكذب ومعنى احتمال الخبر الصدق والكذب انه
ان لاحظنا مفهومه من نسبة واحد منهما اليه سواء امكن ذلك النسبة في حد نفسها او
لم يمكن لخصوصية فيه او في المخبر ومن لم يتنبه لهذا زعم ان ثبوت الاحتمال المذكور للخبر
اذا قطع النظر عن العوارض كخصوصية المخبر او انشاء ان لم يحتمل الانشاء اياهما مطلقا
لعدم اختصاص الحكم الآتي ذكره بالانشاءات الشرعية على صيغة الماضي من الخبر كما في

من الانشاء على صيغته لما فيه من الاشعار بانه امر او نهى فامتثل فاخبر عنه وهذا
وجه كونه ادل على الوجود وانما قال على صيغة الماضي احترازا عن الانشاء على صيغة
المضارع من الخبر اكد من الانشاء على صيغته قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى
له الرحمن مدا فيمده ويمهله وانما اخرجه على لفظ الامر ايذانا بان امهاله مما ينبغي
ان يفعله استدراجا وقطعا لمعاذيره وهذا صريح في ان الانشاء على صيغته اكد
من الخبر على صيغة المضارع وعن التفتازاني بمثل قوله ع م يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر
ثلثة ايام ولياليها فان العدول فيه عن الانشاء لان المتبادر من الامر الوجوب او
الندب وفي احدهما لا يناسب المقام والمعتبر من اقسامه اي اقسام الانشاء ههنا الامر
والنهي الامر قول افعل المراد به ما يدل على الطلب بصيغته فانه بمنزلة العلم فيه فلا ينتقض
الحد المذكور طردا بقول افعل تهديدا او تعجيزا ولا عكسا بنحو قول لتفعل استعلاء والمعتبر
امارته الظاهرة من البنية العارضة للامر عند الخطاب احترز به عن قول افعل دعاء او
التماسا وانما لم يشترط كما شرطه المعتزلة ليدخل قول الادنى والمساوي افعل استعلاء
وفيه نظر لان الكلام في الامر الاصطلاحي الموجب للامتثال فلا بد من اعتبار العلو حينئذ
لا في الامر المعنوي المطلق عن القيدين المذكورين ولا في الامر العرفي المناسب له اعتبار الثاني
دون الاول النهي قول لا تفعل استعلاء والمعنى كما سبق فلا تفعل ولفظ الامر
لم يقل والامر لان المتبادر منه المذكور سابقا وهو مسمى الامر والمراد ههنا الاسم المركب
من ا م ر حقيقة في القول يعني انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول يعني
انه موضوع له بخصوصه وانما لم يقل في هذا القول لما عرفت ان في اقيد الاستعلاء فلا يصح
قوله اتفاقا المراد من الاتفاق اجماع الاصوليين قبل ظهور من قال انه مشترك بين القول

القول والفعل معنى قال الآمدي في احكام الاحكام انه احدث قول مخالف للاجماع
مجاز في الفعل لم يقل لكن المراد المجاز المصطلح وهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له لا المعنى
المصدري عند الجمهور لا لصحة النفي اي ليس كذلك لانه يصح لغة وعرفا فيمن فعل ولم يقل افعل انه
يقال انه ثم يأمر بعدم انطباقه على المدعى اذ لا دلالة فيه على ان الامر الذي هو اسم الصيغة
في الفعل بمعنى الشأن انما دلالته على ان الامر الذي هو مصدر امر لا يطلق حقيقة على الفعل
الذي هو مصدر فعل ولا يلزم من ثبوت هذا ثبوت ذاك بل لانه اي لان المجاز خير من
الاشتراك لما فيه من الاخلال بالفهم على ما بين في موضعه وعند البعض حقيقة فيه اي في الفعل
ايضا فما يدل عليه اي على الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول ع م لان فعله
امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل بقوله تعالى
وما امر فرعون برشيد اي فعله قلنا المراد به اي بالامر المذكور القول بدلالة
السياق وهو قوله تعالى فاتبعوا امر فرعون اي اطاعوه فيما امرهم به والتجوز
في الرشيد لازم على كل حال وعلى الفرع اي احتجوا على الفرع وهو ان فعله ع م
للايجاب بقوله ع م صلوا كما رايتموني اصلي لم يقل كما اصلي لان فيه حرجا عظيما
قلنا استفيد الايجاب يعني ايجاب المتابعة لا ايجاب فعله ع م لان فيه تسليم مدعى
الخصم فلا يناسب المقام عن قوله صلوا فانه صيغة الامر لا من فعله وهذا ظاهر وانما
احتاجوا الى الاحتجاج على الفرع بعد الاحتجاج على الاصل لاحتمال ان يقال ان الامر
من الامر في دلائل الايجاب اي النصوص التي تمسكوا بها في الاستدلال على ان الامر
للايجاب هو القول فلا يثبت الفرع بثبوت الاصل اما في قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره فظاهر على ما تقف عليه باذن الله تعالى واما فيه فلان القول مراد بالاجماع

يعني على تقدير رجوع الضمير الى الرسول عم وانما سكت عن احتمال رجوعه الى الله تعالى
لان الامر فيه اظهر والمشترك لا يراد به اكثر من معنى واحد اى لا يجوز ان يراد
ذلك ولا يجب على اختلاف الاصلين وعلى كلا التقديرين لا يتم الاستدلال به
ولما كان ابطال كون الامر حقيقة في الفعل غير كاف في ابطال قول المخالف لجواز
ان يقول وجه الدلالة على الايجاب في الفعل غير منحصر في كون الامر حقيقة فيه بل هنا
وجه آخر وهو ان يكون الفعل موضوعا للايجاب كالقول ابطل المص هذا الاحتمال
ايضا بقوله والقول بكون الفعل ايضا موجبا خلاف الاصل لان اللفظ كاف في المقصود
لانه في غير المتنع بل لان الاصل في الدلالة على المعاني المقصودة هو الدلالة الوضعية التي
هي من خواص اللفظ ووجود الدلالة على المقصود في محله في غير اللفظ كالاشارة لا ينافي
الاصالة المذكورة ولما كان للمخالف ان يقول لا نسلم ان القول بوضع الفعل او ما يعمه
للايجاب ولا نوعيه بل نقول فعله عم اذا لم يكن سهوا ولا طبعا ولا مختصا به موجب للدليل
دل على ذلك قطع المص عرق هذا الاحتمال ايضا بقوله ويبطله اى يبطل القول بكون
فعله عم موجبا كقوله باى وجه كان انكاره عم على الاصحاب صوم الوصال
روى انه عم واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم وخلع النعال روى انه عم خلع نعليه
في الصلوة فخلع الناس نعالهم فقال منكرا عليهم بعد الفراغ منها ما لكم خلعتم نعالكم
مع انه عم فعله ولو كان في جنس فعله موجبا لما انكر على من تبعه في فعله ظانا انه موجب
بل كان حقه ح ان يبين ان ذلك الفعل ليس مما يوجب لا يقال ما ذكره مشترك الالزام
بان يقال لو لم يكن فعله عم موجبا لما فهم الصحابة رض منه الايجاب لان فهمهم ذلك
غير مسلم كيف وقد خالفوه في البعض وذلك معارض صريح اذ في الموافقة احتمال

احتمال الاستحباب نعم للخصم ان ينكر الانكار على ما ذكره المحقق في شرح المختصر ووجوب صيغة الامر
لم نقل وموجبه لا موجب الامر لان الكلام قبل هذا في لفظ الامر عند الواقفية وهم فرقتان
على ما ستقف عليه التوقف حتى يتبين المراد لعدم العلم بان وضعه للوجوب او الندب
عند الاشعري والغزالي وجماعة من المحققين او الشيوع المستعمل في المعاني المختلفة هذا عند
ابن شريح من اصحاب الشافعي ره الموافق للشيعة في القول بانه مشترك لفظا بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد فتوقفه من جهة الاستعمال لا من جهة الوضع بخلاف الفريق الاول
وهي سبعة عشر الاول الايجاب كقوله تع اقيموا الصلوة الثاني الندب كقوله تع فكاتبوهم
الثالث الارشاد كقوله تع فاستشهدوا ومنه التاديب كقوله عم لابن عباس رض
كل مما يليك الرابع الاباحة نحو كلوا الخامس التهديد نحو اعملوا ما شئتم ومنه الانذار
وهو ابلاغ مع تخويف نحو قوله تع قل تمتع بكفرك قليلا فان مصيركم الى النار السادس
الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله السابع الاكرام نحو ادخلوها بسلام الثامن التعجيز
نحو فأتوا بسورة والتاسع التسخير نحو كونوا قردة العاشر الاهانة نحو قل كونوا
حجارة او حديدا ومنه الاذلال نحو ذق انك انت العزيز الكريم الحادي عشر التسوية
نحو اصبروا او لا تصبروا الثاني عشر الدعا نحو اللهم اغفر لي الثالث عشر التمني نحو الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلي الرابع عشر الترجي والبيت المذكور يصلح مثالا له اذا قطع النظر
عن تخيل شوى الخامس عشر الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون السادس عشر التكوين
نحو كن فيكون السابع عشر معنى الخبر كقوله عم اذا لم تستحي فاصنع ما شئت اى صنعت
فلنا لما كان حاصل الاستدلال ان يقال ان في الامر احتمالا والاحتمال يوجب التوقف
ابطله بطريق النقض الاجمالي بقوله لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لانه ايضا

يستعمل في معان وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلوة في الأرض
المغصوبة والتنزيه نحو لا تمنن تستكثر والتحقير نحو لا تمدن عينيك والارشاد نحو لا تسألوا
عن أشياء ومنه الشفقة نحو النهي عن المشي في نعل واحد واتخاذ الدواب كراسي وبيان
العاقبة ولا تحسبن الله غافلا واليأس نحو لا تعتذروا اليوم بطريق النقض التفصيلي
وهذا من وجهين أحدهما ما ذكره بقوله ولو وجب التوقف لبطل الحقائق إذ ما من لفظ
إلا وله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أو خصوص أو اشتراك أو مجاز فلو اعتبرت
هذه الاحتمالات مع عدم القرينة يبطل دلالات الألفاظ على المعاني الوضعية ولهم أن
يقولوا إن الاحتمال فيما ذكرنا احتمال ناشئ عن الدليل عن تعدد المعاني وهو الوضع أو
الشرع وكثرة الاستعمال على اختلاف الأصلين فأين هذا من احتمال الألفاظ لغير معانيها
الحقيقية عند الإطلاق والثاني ما أشار إليه بقوله ولم يرد أنه محكم يعني أن الاحتمال إنما
ينافي القطع بأحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي الأول بل نمنع الثاني ثم بطريق المعارضة
بقوله ولأن النهي أمر بالانتهاء عطف على المعنى لا على التعليل المذكور في النقض الإجمالي
لأن هذا بمعزل عن النقض فلا يبقى فرق بين افعل ولا تفعل تقريره لو كان موجب الأمر
التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف ضرورة أن النهي أمر بالانتهاء وكف النفس
عن الفعل واللازم باطل إذ لا يبقى حينئذ فرق بين قول افعل وقول لا تفعل والفرق ظاهر
وبطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم وفيه بحث أما أولا فلأنه إن أريد بقوله
النهي أمر بالانتهاء اتحادهما حقيقة فممنوع لعدم الصحة في حد نفسه لا يناسب المقام إذ موجبه
على تقدير صحته أن يلزم المحذور المذكور سواء قيل موجب الأمر التوقف أو لا وإن أريد
المبالغة في استلزام الأول للثاني فالتقريب غير تام إذ لا يلزم حينئذ عدم الفرق

الفرق بينهما لجواز أن يكون في الملزوم خصوصية يزول بها ما في اللازم من منشأ التوقف
وأما ثانيا فلأن اللازم عدم الفرق بين الأمر والنهي في إيجاب التوقف وهذا غير محذور
لأن الخصم لا يفرق بينهما في الموجب كما أن الجمهور لا يفرق بينهما فيه إنما المحذور عدم
الفرق بينهما باعتبار المفهوم وهو غير لازم على التقدير المذكور وعند العامة أراد العامة
المقابلة لمطلق الخاصة لا المقابلة للواقفية خاصة موجبه أحد المعاني المذكورة لم يقل موجبه
واحد لعدم اختصاصه بالعامة فإن القائلين باشتراكه بين الاثنين أو الثلثة منهم أيضا
فيما ذكر إذ الاشتراك خلاف الأصل أما إذا كان لفظيا فظاهر وأما إذا كان معنويا فلأنه
يلزم حينئذ أن لا يوضع للوجوب أو الندب وهما من أعظم المقاصد لفظ خاص واللازم
فاسد إذ الأصل في لغة العرب الدلالة على المعاني المقصودة بطريق الوضع وهذا أوجه
كونه أوسع اللغات وهو الإباحة عند بعضهم لأنه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن الإباحة
والأصل عدم الوجوب بالبراءة الأصلية وفيه نظر إذ كون الإباحة أدناه المتيقن ممنوع فإن الأمر
قد يكون للإذن في حرام دفعا لحرام فوقه وقد حققناه في أول كتاب الطلاق من شرح
إصلاح الوقاية والندب عند بعضهم إذ لا بد من الترجيح أي ترجيح جانب المطلوب وأدناه
الندب والأصل عدم الوجوب كما مر والوجوب عند أكثرهم كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم يفهم من نظم الكلام خوف إصابة العذاب لمخالفة
الأمر إذ لولا ذلك لخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا إذ ليس ترك غير الواجب
مظنة لخوف العذاب ولقوله تعالى أن يكون لهم الخيرة قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة
إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء إتمام الشيء قولا وفعلا
وعلى الثاني لا معنى لنفي الخيرة على المؤمنين فتعين الأول أي أمرا مقصدا من غير لفظ وحال

او تميز والمراد منه القول لا الفعل اذ لو اريد حكم بفعل احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف
الاصل على انه لا يصح ح نفي الجزء على الاطلاق اذ يجوز ان يكون الحكم بندب فعل او اباحته و ح
يثبت الجزء وعلى تقدير ان يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الجزء يثبت المدعى فظهر ان المراد هو
القول ع يرد عليه ان القضاء ليس الحكم نفسه بل الزامه والامر بمعنى الشيء كما في قوله تعـ اذا
قضى الله ورسوله امرا فالمعنى اذا الزم الله ورسوله شيئا فينتفي الجزء و ح لا مجال للاحتجاج به قوله
الا تسجد اي عن السجود ولا زائدة دل على ذلك قوله تعـ في موضع آخر ما منعك ان تسجد و
الاستفهام للتوبيخ والانكار وذلك لا يكون الا على ترك الواجب اذ امرتك اطلق الامر فدل
على انه عند الاطلاق للوجوب قوله تعـ انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
وهو حقيقة ذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مراده بان اجرى الله تعالى سنته في
تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة والمراد الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات
او تمثيل ذهب الشيخ ابو المنصور وعامة المفسرين الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل
لا حقيقة القول فيكون الوجود اي على التقديرين المذكورين مرادا بهذا الامر اما في
الاول فظاهر لان معناه كلما وجد الامر يوجد المامور به واما على الثاني فلان مبناه اي
مبنى التمثيل عليه وذلك انه مثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المامور
عليه ولولا ان الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فكذا يكون الوجود مرادا
في كل امر من العبد لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل الآن اي كون الوجود مرادا
من كل امر يعدم الاختيار فلم يثبت محافظة على قاعدة التكليف فيثبت الوجوب لانه
مفض اليه وغيرها من النصوص كقوله تعـ افعصيت امري وقوله تعـ واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون وللعرف فانهم يطلبون الفعل جزما بصيغة الامر وللاجماع فان العلماء لم يزالوا

يستدلون بها اي بصيغة الامر على الوجوب من غير نكير والجواب تيسر فهما عنه لكن نكير
بل تقرر مسئلة وكذا بعد الحظر للامر من الادلة فان الورود بعد الحرمة لا يرفع الوجوب
لان رفعها اعم منه والعام لا يرفع الخاص فيثبت الوجود المقتضي وعدم المانع وقيل للندب
كما في قوله تعـ وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق فاصل الطلب فرض فتصرف الى الندب
قيده وهو كونه عقيب الصلوة وقيل للاباحة كما في فاصطادوا واقلنا ثبت ذلك اي
الندب والاباحة في الآيتين بالقرينة وهي ان طلب الرزق عقيب الفراغ من الصلوة والاصطياد
عقيب الاحلال انما شرع توسعة فلو وجب لعاد على موضوعه بالنقض على ان المثال الجزئي
لا يصحح القاعدة الكلية وايضا ما ذكره معارض بقوله تعـ فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا
المشركين فانه للوجوب فتعارضت الآيتان فبقي دليلنا سالما مسئلة لما كانت هذه
المسئلة من فروع ما قدمه من ان الامر للوجوب صدرها باداة التفريع فقال فاراده الندب
والاباحة بطريق الاستعارة بمعنى الاستعارة ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا
بين المعنى الحقيقي والمجازي عند البعض لا شبهة في ان موجب كون الامر حقيقة في الوجوب فقط
ان يكون مجازا في الندب والاباحة وقول فخر الاسلام انه حقيقة قاصرة مبناه على اصطلاح
خاص في المجاز بزيادة قيد على ما ذكره القوم في حده وهو ان يكون المعنى المجازي خارجا عن المعنى
الحقيقي فالنزاع في انه مجاز فيهما كما ذهب اليه الجصاص والكرخي او حقيقة كما ذهب اليه البعض
واختاره فخر الاسلام لفظي والجامع جواز الفعل لا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء كما ذهب اليه
البعض لان جواز الترك المعتبر في الندب والاباحة لا يجامع الوجوب المعتبر فيه امتناع الترك وجزء
الشيء لا بد ان يجامعه والتأويل من جانب البعض بان المراد منهما اي من الندب والاباحة
عند استعمال الامر فيهما مجازا هو الجزء المشترك بينهما وبين الوجوب وهو جواز الفعل فقط اذ

لا دلالة في الامر على جواز الترك اصلا انما يثبت ذلك لعدم الدليل على حرمته المفضي الى رفع
النزاع من البين لان من قال انه بطريق الاستعارة اراد من الندب والاباحة تمام معناهما وعلى
الثاني بل المذكور يكون مراد القائل انه بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء منهما بعض معناهما
فالقولان لا يتواردان على محل واحد ولا يخفى ان مثل هذا الثاني بل في الخلافيات يفضي الى
تجهيل المخالفين فلا يتشبث واحد منهما ثم انه لا وجه لقوله اذ لا دلالة في الامر على جواز الترك
لانه ان اراد نفي الدلالة وضعا فلا يناسب المقام لان الكلام على تقدير التجوز مدار على
الدلالة عقلا لا على الدلالة وضعا وان اراد نفي الدلالة مطلقا فلا صحة له لان للمعنى بالدلالة هو
وضعا لا الدلالة المطلقة الشاملة لها ولغيرها المعتبرة عند البلغاء التي مرجعها الى الانتقال في
الجملة من المعنى الحقيقي الى المعنى المجازي هذا اي الخلاف المذكور اذا استعمل اي الامر في الندب
او الاباحة اما اذا استعمل في الوجوب ثم نسخ فبقي احدهما كما هو مذهب الشافعي اما عندنا فلا بل
الجواز الثابت في ضمن الوجوب يبقى انتفاء فلا يكون مجازا لان هذه دلالة الحقيقة على مدلولها
التضمني لا دلالة المجاز على مدلوله المجازي فعلى تقدير نسخ الوجوب وبقاء الجواز لا يصير اللفظ
مجازا لا بطريق الاستعارة ولا بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء حتى يلزم انتقال اللفظ
من الحقيقة الى المجاز في اطلاق واحد وهذا لان بقاء ذلك الجواز بحكم الدلالة السابقة في ضمن
استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا باستعماله فيه بخصوصه **فصل** الامر المطلق عن قرينة العموم
والتكرار وعدمهما عند البعض يوجب العموم والتكرار عموم الفعل شموله افراده وتكراره
وقوعه مرة بعد اخرى فيغير فان مثل طلقي نفسك للجواز ان تقصد العموم دون التكرار
لان افعل مختصر من اطلب منك الفعل وهو اسم جنس يفيد العموم هذا بيان ايجاب العموم اما
ايجابه التكرار فبيانه بما ذكر بعده فتمام التعليل مجموعهما لا بكل منهما فلذلك لم يفصل بينهما.

باعادة اداة التعليل وسوال السائل في الحج بقوله العامنا هذا ام للابد فهم
التكرار من الامر وقد علم ان لا حرج في الدين فاشكل عليه فسال وفهمه حجة لانه
من اهل اللسان قلنا سكت عن الجواب بمنع الجزء الاول من البيان المذكور اكتفاء
بانفهام ما سيأتي من توجيه الشافعي رح لانه من اهل اللسان واجاب بمنع جزئه الثاني
بقوله ولانه اي دلالة السوال المذكور على الاحتمال اظهر لان الاستفسار عن تعيين احد
المعنيين انما يحسن اذا احتملهما الكلام فالاستدلال به حجة للقائل بالاحتمال دون
القائل بالايجاب وعند ش رح يحتملهما لم يقل يحتمله لما عرفت ان العموم يفارق التكرار
في محل الخلاف الآتي ذكره لانه لطلب الحقيقة يعني ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والخصوص
والعموم والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بها مع ايهما
يحصل ولا يتقيد باحد المتقابلين دون الآخر قلنا لا ينفي ذكر الدلالة عليهما بالصيغة يعني
ما ذكر انما يدل على انه لا يدل عليهما بالمادة ولا يلزم منه ان لا يدل عليهما بالصيغة
وعند بعض علمائنا لا يحتمل العموم اصلا ولا التكرار الا اذا علق بشرط كما في قوله تع وان
كنتم جنبا فاطهروا او خص بوصف كما في قوله تع الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما
مائة جلدة فح يوجبه اي يوجب التكرار لا بتنفي الابدلية لان الاستقراء دل على ذلك يعني ان
استقراء اوامر الشرع من الجنسين المذكورين دل على انه فهم التكرار من نفس التعليق والتخصيص
قلنا ممنوع يعني لا نسلم دلالة الاستقراء عليه والتكرار اللازم انما لزم من تجدد السبب المقتضي لتجدد
المسبب لا من التعليق والتخصيص وموجبه اي موجب هذا القول ان يثبت التكرار في ان دخلت
الدار فطلقي نفسك الا انه لم ينقل هذا الجواب عن اصحاب القول المذكور فلذلك لم يذكر
في معرض الثمرة له وعند عامة علمائنا لا يحتمل واحدا منهما اصلا لان المصدر فرد فلا يقع

الا على الواحد حقيقة وهو الراجح حتى لا يتوقف على قرينة ولا على نية بخلاف قرينة الاتي
ذكره او حكما وهو كل الافراد لانه جنس واحد فان الطلاق جنس حتى اذا حاش النصرف اوكثيره الاخ
او الجزئيات لا يمنع هذا النوع من الوحدة وذا مرجوح فلا يثبت الا بالنية ولا يرد عليك ان النعر
محمد الشافعي ره قد نضمن الجواب عن استدلال العامة ثم ان قولهم المصدر لا يقع على العدد على
خلاف ما صرح العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما بقوله الرتق صالح لان
يقع موضع مرتوقين لانه مصدر ففي طلقي نفسك بنيت الثلث لم يقل بوجوب لا ان الايجاب
من خصائص اوامر الشرع على المذهب الاول ويحتمل الاثنين والثلث على المذهب الثاني ويقع على
الواحد ويصح نية الثلث فقط اي لا احتمال الاثنين لما مر على المذهب الرابع واما المذهب الثالث
فلا دخل له في هذه المسئلة وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الافراد اي كل افراد القطع
اجماعا فيراد الواحد اي تعين ارادة القطع الواحد بحكم ان مصدر الامر لا يحتمل العدد فلم يدل
على قطع اليسار للقائل ان يقول نعم لا دلالة فيه على قطع اليسار عبارة لكن فيه دلالة على دلالة
بناء على تكرار الحكم بتكرار السبب ولا مدفع لذلك الا بان يقال ان قراءة ابن مسعود رض على ان المراد
من الايدي الايمان وفيه انه حينئذ يضيع التمسك بالاصل الذي تقدم **فصل** الاتيان بالمامور
نوعان اداء وهو تسليم عين الثابت واجبا كان او نفلا لم يقل بالامر لان الثبوت يكون
بالسبب والامر معرف له غالبا وقضاء وهو تسليم مثل الواجب ولا اختصاص له بالموقت على ما نقف
عليه في القضاء الشبيه بالاداء وانما لم يقل من عنده لان الدين قد يقضى تبرعا وفيه نظر لان
القضاء لا يستدعي سبق الوجوب بل يكفيه سبق السبب ويطلق كل منهما على الاخر مجازا
شرعا انما قيد به لان القضاء يطلق على الاداء حقيقة بحسب اللغة والقضاء يجب بموجب الاداء اي
ان وجوبه يعرف بنص جديد عند البعض لان القربة عرفت قربة في وقتها ومحلها ففاتت

الشرف سواء كان شرف الوقت او شرف المحل لا يعرف مثلا له اي للجابر للشرف لان البعض
لم يقل لا يعرف له مثل الا بنص لان الظاهر منه ان يكون كلاما في القضاء بمثل غير معقول وكلام
العام صريح في القضاء بمثل معقول فلا ينتظمان في سلك واحد وعند عامة اصحابنا بوجوبه
اي وجوب القضاء بما عرف وجوب الاداء لان الواجب لا يسقط بفوت الوقت والمحل وله
مثل من عنده يصرفه الى ما عليه فما فات الا شرف الوقت بلا تبعة سوى الاثم ان كان عمدا
لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله عم من نام عن صلوة
اي غفل عنها نائما او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالاية والحديث
على ان الواجب في الصوم والصلوة لا يسقط بخروج الوقت واما ضمان شرف الوقت
فالنص المذكور ان ساقط عنه وفيه نظر لان القول بوجوب الصوم على المريض مع
ان جواز الترك مجمع عليه وهو ينفي الوجوب مشكل وكذا الحال في صلوة النائم واذا
ثبت في الصلوة والصوم وهو معقول اي واذا ثبت ان خروج الوقت غير مسقط
فيهما ثبت في غيرهما كالمنذورات والاعتكاف قياسا عليهما بالجامع ان كلا منهما عبادة
واجبة بالسبب والنصان المذكوران لاعلام بقاء الوجوب السابق لا للايجاب ابتداء جواب
دخل مقدر تقريره ان ما ذكرتم حجة عليكم لا لكم لان وجوب القضاء فيما ذكر انما ثبت
بنص جديد وتقرير الجواب ظاهر والقياس مظهر لا مثبت فلا شبهة للدخل المذكور فيه
ولذلك لم يتعرض في الجواب وفيه نظر لما عرفت فيما سبق ان الخلاف في الحاجة الى
نص جديد للعلم بوجوب القضاء لا الايجاب ابتداء فان قيل ينبغي ان يجوز قضاء الاعتكاف
في رمضان الواجب بالنذر في رمضان اخر متعلق بالقضاء لا بالنذر لان النذر
الموجب لم يوجب صوما مخصوصا به القضاء وجوبه بما يوجب الاداء قلنا بل النذر

الموجب له اوجب صوما مخصوصا به لكنه سقط في رمضان الاول لعارض شرف الوقت
فاذا فات اي الشرف المسقط بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد ليس الموت فيه
ببعيد عاد السبب موجبا للشرط وهو الصوم كاملا لكماله بان يكون للاعتكاف فوجوب
القضاء مع سقوط شرف الوقت احوط من وجوبه مع ثبوته اذ عند سقوطه يجب صوم
مقصود وهو افضل من شرف الوقت لان في ثبوت شرف الوقت من الزيادة
وهي فضيلة صوم رمضان على ساير الايام مشوب بالنقصان وهو فوت فضيلة الصوم
المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من ان الموت
قبل رمضان آخر ليس بنادر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة ايضا
وفيه نظر اذ موجبها ذكران لا يتأدى شرط الاعتكاف بصوم القضاء لكنه يتأدى
به على ما ذكر في الكشف في الاداء اما كامل ان كان الوصف الذي شرع كاداء
الصلوة مع الجماعة وقاصر ان لم يكن به كادائها منفردا او مسبوقا فانه بذلك
على تفاوت القصور زيادة ونقصانا او شبيه بالقضاء كادائها لاحقا فانه اداء
لانه في وقتها وقضاء لانه يقضي ما انعقد له احرام الامام خلف الامام حقيقة مثل
لانه خلف حكما فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمقيم في الوقت ثم سبقه الحدث ثم قام
نية الاقامة او بدخول وطنه للتوضي يبني ركعتين ان فرغ الامام قبل اقامته اعتبارا
لشبه القضاء فان القضاء لا يتغير بالاقامة والسفر ويتم اربعا ان لم يفرغ لان الاقامة
اعترضت على الاداء فصار فرضه اربعا وكذا اي يتم اربعا ايضا ان تكلم اي تكلم
ذلك المسافر سواء كان قبل فراغ الامام او بعده لانه اداء حيث وجب عليه
الاستيناف والمستانف مودي من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه

اداءه مع الامام حتى يكون قاضيا له بخلاف اللاحق فانه ملتزم اداء جميع الصلوة
مع الامام فهو في المقدار الذي لم يؤده معه لسبق الحدث قاض ولهذا اي للفرق
بين اللاحق والمسبوق من حيث ان الاول خلف الامام حكما دون الثاني لا يقرأ اللاحق
ولا يسجد للسهو في القدر الذي لم يصله مع الامام كالمقتدي ويفعلهما المسبوق لانه
منفرد فيما سبق به فيقرأ ويسجد للسهو والقضاء اما بمثل معقول كالصلوة للصلوة
واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وكالانفاق للحج ان الحج يقع عن الامر في
ظاهر المذهب مع ان الواجب عليه مباشرة الافعال والصادر عنه الانفاق
والمماثلة بينهما غير معقول وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف
بالعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها صفة الجهر لم تعرف قربة
الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا
وخفية دون الجهر ولا يقضى تعديل الاركان الفائت في الصلوة لان ابطال
الاصل بالوصف باطل والوصف لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص فلم يبق الا الاثم وكذا
صفة الجودة اي اذا ادى الزيوف في الزكوة لا يقضى صفة الجودة لما ذكر
فان قيل هذا اعتراض على قوله وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص فلم اوجبتم
الفدية في الصلوة يعني فلم اوجبتم على الشيخ الفاني الفدية اذا فاتت الصلوة له والقدر
ليست بمثل معقول للصلوة والتصدق بالعين او القيمة في الاضحية فانهما ليسا مثلين معقولين
لاراقة الدم ولا نص في واحد منهما والامام السرخسي اورد السؤال على قولهم الفدية للصوم
مثل غير معقول وقرره هكذا قد جعلتم الفدية مشروعة مكان الصلوة بالقياس على الصوم
ولو كان ذلك غير معقول المعنى لم يجز تعديته حكمه الى الصلوة بالرأي قلنا ما اوجبنا الفدية

في الصلوة وما قطعنا بجوازها ولكن امرنا بها احتياطاً لاحتمال التعليل في الصوم فانه يحتمل
ان يكون فيه معنى معقول لا نقف عليه فقيه اتيان بالمندوب او الواجب ونرجو القبول بنص
على هذا الحمد في الزيادة او هذا استحسان منه ومن هنا الكشف سره وهو ان لنا حكماً متردداً
بين الوجوب والندب وجهاً للاستحسان غير الادلة الاربعة المشهورة وقوله لا التضحية عطف
على كلمتين من جهة المعنى اي علمنا بمشروعية الفدية في الصلوة لما ذكر وبمشروعية التصدق
بالعين او القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية ثبتت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا انه نقل في الاضحية الى الاراقة
تطييباً للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من اوساخ الذنوب والاثام وتحقيقاً
لضيافة الله تعالى فان الاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فيصير ضيافة الله بما طيب ما عنده
على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون في الوقت
في معرض النص الظاهر فان متعلقاً بالنص المنفي وعملنا به بعد الوقت احتياطاً يعني لما
احتمل ان يكون نفس التضحية والاراقة اصلاً من غير اعتبار معنى التصدق لم نعمل في الوقت
بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين او القيمة في ايام النحر لقيام النص
الوارد في التضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وامرنا بالتصدق احتياطاً في باب العبادة
واخذنا بالمحتمل لا ايجاباً بالرأي في موضع الحاجة الى النص ولا عملاً بالقياس فيما لا يعقل
معناه فلهذا تفريع على قوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام القابل لم ينتقل
بالعين او القيمة الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك اي
باحتمال ان يكون الاراقة اصلاً وقد قدر على المثل بمجيء ايام النحر واما قضاء
الاداء عطف على قوله واما بمثل غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعاً

راكعاً كبر اي كبر التكبيرات الزوائد في ركوعه وان فات موضعه وليس للتكبيرات قضاء
اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف
الاسفل من البدن وليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء فيكون شبيهاً بالاداء وحقوق العباد قضاء
تنقسم الى هذه الوجوه اي يجري فيها المعنى على ما في قوله ثم من ترك كلا او بعضاً فالاداء الكامل
كرد عين الحق في الغصب وتسليمه في البيع والصرف والسلم لما وجب بعقد الصرف او السلم بدل
الصرف والمسلم فيه في الذمة كان ينبغي ان يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين
غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون استبدالاً في بدل الصرف
والمسلم فيه فانه حرام فيهما والقاصر كرد المغصوب وتسليم المبيع مشغولاً بالجناية او دين او
كما اذا كان حاملاً او مريضاً حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابي حنيفة وعندهما
هذا اي الشغل بالجناية او الحمل او المرض عيب والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري انما
يرجع بنقصان العيب وكاداء الزيوف لم يقل اذا لم يعلم به صاحب الحق لان هذا القيد للتمكن
من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصراً حتى لو هلك عنده بطل حقه اصلاً عنده لما مر
من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف لا مثل للوصف منفرداً خلافاً لابي يوسف
فانه قال برد مثل المقبوض ويطالب بالجياد والاداء الذي يشبه القضاء كما
اذا امهرها اباها فاستحق بالقضاء فبطل ملكها وعتقه حتى وجبت قيمته على الزوج ولم ينقض
القاضي حتى ملكه ثانياً فمن حيث انه عين حقها تسليمه اي تسليم الزوج له اباها اداء فلا تملك
منعه اي اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلمه اباها لا يملك الزوج ان يمنعه منها ومن
حيث انه بدل الملك لوجوب بدل العين قضاء روي ان رسول الله دخل على بريرة
فاتت بريرة بتمر والقدر تغلي باللحم فقال ألم ار الا جعلين لنا من اللحم نصيباً فقالت

هو لهم تصدق علينا يا رسول الله فقال ع م هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك
موجبا لتبدل العين حكما ولان حكم الشرع على الشيء بالحل والحرمة وغيرهما سواء كان بالنظر الى
شخص واحد او الى شخصين يتعلق بذلك الشيء من حيث الوصف لكونه مملوكا لا من حيث الذات
فاذا تبدل الوصف المذكور تبدل المجموع الماخوذ فيه ذلك الوصف سواء اخذ جزءا او
قيدا او قدرا والعين بهذا المجموع لان العين الذي تعلق به حكم الشرع هذا المجموع فلا يعتق
قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه اي اعتاق العبد وبيعه قبله اي قبل تسليمه اليها وان كان
قضى القاضي بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه اي حق المراة في الاباء من اداء
القاصر ما اذا اطعم الغاصب عين المغصوب المالك جاهلا لا يبرأ به الغاصب عن الضمان
ونقل عن الشافعي ولم يوجد في كتب اصحابه انه لا يبرأ عن الضمان لانه مامور بالاداء
لا بالتغرير وما وجد منه تغرير لانه ربما ياكل الانسان في موضع الاباحة فوق ما ياكل
من ماله ولنا انه اداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف والجهل لا يعذر كما اذا اعتق
المالك المغصوب جاهلا بانه عبده والعادة المخالفة للديانة لغو جواب عن تعليل الخصم والقضاء
بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل
له لان الحق في الصورة قد فات فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل فقطع
اليد ثم القتل اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا ويكون القتل قبل البرء يخير
الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع
اي ليس للولي ان يقطع بل له ان يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى
القتل بحكم النص فاذا افضى اليه بان قتله متعمدا يدخل موجبه وهو القصاص بقطع اليد
في موجب القتل وهو القصاص بقتل النفس اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب حكم

بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشيء الا ان الاول ثابت شرعا والثاني حسا
فصار كما اذا قتله بضربات والكامل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه وله
لابي ح ان ما ذكر من القتل اتم اثر القطع فاتحد الجنايتان فيتحد موجبهما من حيث المعنى اما
من حيث الصورة ففي جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص وانما يدخل في جزاء المحل اي انما
يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة في دية
الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل والقتل قد يمحو اثر القطع من حيث ان المحل يفوت
ولا اثم بدونه كما ذكيتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا
اثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل اتم اثر القطع وانما لا يجب اي القصاص الا
الضربات اذ لا قصاص فيها جواب عن قوله كما قتله بضربات واذا انقطع
المثل يجب القيمة يوم الخصومة اذ ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء اي بقضاء القاضي
وهذا عند ابي ح رح وعند ابي يوسف يوم الغصب وعند محمد رح يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال
المثل صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رح فان عنده ولي الجناية
مخير بين القصاص واخذ الدية وانما شرع اي المال عند عدم احتماله اي القصاص
منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له
مثل لا يقضى الا بنص فقد ذكر هذه المسئلة في حقوق الله تعالى وانما اعادها
ههنا ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة
اذ لا تقوم بلا احراز والاحراز وهو الصيانة والادخار لوقت الحاجة

لا يتصور في المنافع لم يبق ولا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض لانه محل
فان عدم بقاء العرض محل الخلاف بين العقلاء ولم يقم حجة قاطعة للخلاف وانما
ورد عقد الاجارة على المنافع باقامة العين مقامها جواب سؤال تقريره ظاهر
فان قيل هي متقومة في عقد النكاح لان ابتغاء البضع مع انه لا يجوز الا به اي
بالمال المتقوم لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يجوز بمنفعة الاجارة فهي في نفسها
كذلك لان ما ليس بمتقوم لا يصير متقوما بورود العقد عليه ولما استشعر ان يقال ان
تقومها في العقد لضرورة العقد تداركه بقوله وتقومها ليس لاحتياج العقد اليه
لانه قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير متقومة في حال الخروج عن العقد
وان كانت متقومة حال الدخول فيه ومع ذلك يصح مقابلتها بالمال في عقد
الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فيه ليس لضرورة صحته قلنا
تقومها في العقد ثبت بالرضى يعني لا نزاع ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد
عليه متقوما بالرضى الذي تم به العقد بخلاف الغصب لما مر انه لا تقوم بلا احراز
فلا يقاس عكسه يشتمل على معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع بالغصب على
تقومها في العقد والثاني انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال في الغصب على
كونها مقابلا به في العقد لهذا اي لكون التقوم في العقد بخلاف القياس وهذا
دليل على بطلان القياس على الاول وللفارق وهو الرضى هذا دليل
على المعنى الثاني فانه لا اثر في ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو في
القصاص اذا قضى القاضي به ثم رجع تفريع آخر على الاصل المار ذكره وصورة
المسئلة شهد شاهد ان يعفو الولي القصاص فقضى القاضي ثم رجعا عن الشهادة

عن الشهادة لم يضمنا ولا اي ولا يضمن غير ولي القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل
القاتل لم يفوتوا الولي القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل وقضاء
الشبيه بالاداء كالقيمة فيما اذا امهر عبدا غير عين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان الاصل
مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اي عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة فكانا
اصلا ولما كان اي الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس تحقق مساواة بين الاصل وهو العبد فتخير
بينه وبين القيمة فايهما ادى تجبر المرأة على القبول ولما اتجه ان يقال يجد العجز عن الاصل
لتحقق اصالة البدل لجريانه في جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء
تداركه بقوله والواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصار اصلا من وجه
فقضاء وما يشبه الاداء **فصل** لا بد للمأمور به من حسن سواء ثبت بنفس الامر
او بالعقل قبله لان الشارع حكيم لا يأمر بالقبيح قال في الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة
حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل
وموجبا لما لم يعرف به بمعنى كون الشيء متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا ويقابله القبح بمعنى
كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا ولهما معنيان آخران لا خلاف في ثبوتهما عقلا احدهما
كون الشيء ملائما للطبع وكونه منافرا له والثاني كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان وعند
الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وذلك لانهما ليسا لذات الفعل ولا لشيء من صفاته
حتى يحكم العقل بانه حسن وقبيح بناء على تحقق ما به الحسن او القبح وايضا فعل العبد اضطراري
لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب والعقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه ومع ذلك
جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل كل افعاله
حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية

لفعله فالقبيح عنده ما نهي عنه نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه كالواجب
والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحاب الاشعري من قبيل الحسن وفيه نظر لانه
ليس متعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن خلافا للمعتزلة فان حسن الافعال
وقبحها عندهم لذواتها او لصفة من صفاتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق
النافع ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم
اول يوم من شوال فانه لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن
وقبح ذاتيين وعندهم ما يذم عليه فعلا كان او تركا شرعا او عقلا وما يحمد عليه
وعلى هذا انحصر الحسن في الواجب والمندوب وبالتفسير الآخر ما ليس للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله احترز بقيد التمكن عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بحسن ولا قبح
وبقيد العلم عن المحرمات الصادرة عمن لم يبلغه الدعوة وما للمتمكن منه ومن العلم
بحاله ان يفعله وعلى هذا يتناول الحسن المباح ايضا والقبيح على كلا التفسيرين
لا يتناول الا الحرام والمكروه فالمباح على التفسير الاول واسطة بين الحسن والقبيح
الثاني واما الاحتجاج من الطرفين وما يتعلق به من القيل والقال فموضعه الكتب الكلامية
ولا يناسب لصاحب هذا المختصر ان يطول فيه ذيل المقام ووافقهم اي وافق المعتزلة الحنفية
الماتريدية في ان حسن بعض الافعال وقبحه بحيث يحمد فاعله ويثاب لاجله او يذم ويعاقب
لاجله يكون لذاته او لصفة له ويعرفان عقلا ايضا انما قال ايضا لانه لا نزاع
في انهما يعرفان شرعا واستدلوا بان وجوب تصديق النبي عم الثابت نبوته باظهار
المعجزة في جميع ما اخبر به ان توقف على الشرع يلزم الدور ضرورة ان الموقوف
عليه من جملة ما اخبر به والا اي ان لم يتوقف جميعه عليه يكون وجوب تصديقه عم

تصديقه عم في بعضه عقلا اذ لا خلاف في مطلق الوجوب كيلا يبطل امر النبوة فاذا
لم يكن شرعا تعين كونه عقلا هذا وجه ظاهر في تقرير الاستدلال المذكور ويمكن تقريره
بوجه آخر وهو ان وجوب اول ما اخبر به النبي عم ان توقف على الشرع يلزم الدور اي توقف
الشيء على نفسه اذ لا احتمال لان يكون الموقوف عليه نصا آخر والا يلزم ان لا يكون
ما فرض انه اول النصوص اولا وان لم يتوقف عليه يكون وجوبه عقلا فيكون حسنا
عقلا لان الواجب عقلا اخص من الحسن عقلا على ما سبق ويلزم من ذلك ان يكون
ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وكذلك نقول امتثال اوامره عم
ان وجب شرعا يلزم الدور ضرورة توقف ثبوت الشرع على وجوب امتثال اوامره
وان وجب عقلا فهو المطلوب وبان وجوب تصديق النبي عم في جميع ما اخبر به موقوف
على حرمة كذبه اذ لو جاز كذبه لما وجب تصديقه وهي اي حرمة كذبه في جميع ما اخبر به
ان ثبتت شرعا لزم الدور وهذا ظاهر على ما تقدم بيانه في الوجه الاول وان ثبتت
عقلا يلزم قبحها عقلا ويلزم من ذلك ان يكون ترك الكذب واجبا عقلا فيكون حسنا
عقلا والجواب عن الوجهين ان وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان
صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لا نزاع في كونه
عقليا كالتصديق بوجود الصانع واما بمعنى استحقاق الثواب والعقاب في الآجل فيجوز
ان يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة
النص على انه يجب تصديق كل ما اخبر به ويحرم كذبه وقس على هذا الجواب عن الوجه
الآخر المذكور فيما تقدم ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح مطلقا اما على الله تعالى
فلان الاصلح واجب على الله تعالى بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب

ولهذا يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة واما على العبا فلان العقل عندهم توجب الافعال
عليهم حسنها وقبحها من غير ان يحكم الله تعالى فيها بشئ من ذلك وعند اهل السنة والجماعة الحاكم
بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان يجب عليه شئ وهو
خالق افعال العباد على امر جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في كل قضية كلية
او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع فيها ما وضع
من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح الا ان العقل قد يعرفهما بخلق الله تعالى العلم بهما
اما بلا كسب كحسن تصديق النبي ع م وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين
بالنظر في الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالشرع كاكثر احكام الشرع عند
الماتريدية فاما في تلك الاحكام انما عند الاشاعرة لا يثبتان اصلا الا بالشرع ولا طريق
للعلم بها الا من جهته واما ان حصول العلم بطريق التوليد ام بطريق جري العادة فخارج
عن بحثنا هذا او لا تعلق لغرض الاصولي له كما لا يخفى والمامور به في صفة الحسن نوعان
حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى في غيره سواء كان ثبوت الحسن لذلك المعنى موقوفا
على ايجاب الشرع او لا فالتقسيم المذكور يمشي على الاصلين المذكورين وذلك لان الغرض اما ان
يكون جزء المامور به صادقا كان عليه كالعبادة الصادقة على الصلوة فانها عبادة
مع خصوصية وغير صادق كالسجود فانه جزء من الصلوة غير صادق عليها او خارجا
عنه صادقا كان عليه كما في الجهاد فانه حسن لكونه اعلاء كلمة الله تعالى والاعلاء
خارج عن مفهومه او غير صادق كما في الوضوء فانه حسن للصلوة وهي خارجة عن مفهومه
غير صادقة عليه والحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه والباقي انما يكون
حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بان لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه فتلك ان

ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلته تاتي في فصل النهي ان شاء الله تعالى وانما
اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح او لان
الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة وهو لا يوجد الا في جزئياته الموجودة والبحث
في تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسنا وهي لا يكون حسنه الا لمعنى في نفسها او لغيرها
والفرق بين الجزء الصادق والخارج الصادق ان ما يكون مفهوم العقل متوقفا
عليه فهو الجزء وما ليس كذلك فهو الخارج كالصلوة فان مفهومها الشرعي ما هو عبادة
مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة واما الجهاد فمفهومه
القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل هو لازم
ذلك من الخارج فيكون لازما لا جزءا او لا تاثير لهذا التفصيل في دفع ما قيل في نفي الحسن
والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة
وقبيحا اخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن
بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم لان الاخذ فاما ان
يقال ان الحسن والقبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل
والاضافات فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة للانواع والحسن والقبح لذاته هو
الانواع لا الجنس نفسه وهذا امر آخر وراء التفصيل المذكور والاول اما ان لا يحتمل
سقوط التكليف كالتصديق واما ان يحتمل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق
هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه لا كذلك سائر الافعال فان عمل الاركان
لم يجعل داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا في هذه المسئلة قولان احدهما ان الايمان
هو التصديق وحده وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو

مجموع التصديق والاقرار وزيادة التفصيل في هذا المقام موضعها الكتب الكلامية
فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة كونه حالة
الاختيار ومن صدق ولم يوجد وقتا يقر فيه كان مؤمنا اعتبارا لجهة كونه في حالة الاضطرار
وكالصلوة يسقط بالعذر واما ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة والصوم
والحج يشبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت والنفس لا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقير والشرف
لكنهما لا يستحقان هذه العبادة يعني الزكوة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والنفس
مجبولة على المعصية بحسب الفطرة وان كانت محل الخير والشر الا انها الى المعاصي اقبل والى
الشهوات اميل حتى كانها بمنزلة امر جبلي لها فكانها مجبولة على المعاصي بمنزلة ان يكون على الاول
فلحسن قهرها نظرا الى هذا المعنى فارتفع الوسائط اي سقط حسن دفع الحاجة وزيارة
البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار فصارت الامور المذكورة تعبدا محضا لله تعالى
وعبادة خالصة بمنزلة الصلوة لا يقال ان اريد بحسن لمعنى في نفسه ان يكون حسن الحسن
لذاته او جزئه النفسي لا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم لما تبين ان حسنها لكونها مأمورا
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اريد كون الفعل مأمورا به فينطبق على مذهب الاشعري
فلا يستقيم تقسيم الحسن على الحسن لمعنى في نفسه والحسن لمعنى في غيره الا على اصله بان يكون
ثبوت الحسن لذينك المعنيين باثبات الشرع لا باقتضاء ذاتها لانا نقول قد اشرنا
فيما تقدم الى وجه استفادة اصل المأمور به ايضا وهو ان حسن هذه العبادات الثلثة
وان كان بالغير بدلالة العقل الا ان ذلك الغير في حكم العدم بناء على ما ذكرنا فصارت
كانها حسنة لا بواسطة امر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن بعينه كالصلوة وجعلت

وجعلت من قبيل الحسن لمعنى في نفسه لا لمجرد كونه مأمورا به وايضا لهم ان يقولوا ان
كل ما امر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى
وامتثال امره حسن لذاته فالحسن لمعنى في نفسه على نوعين نوع يكون حسنه لعينه او لجزئه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا
بالمأمور به كالزكوة ونحوها ويشترط في هذا النوع ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به
وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار القسم الثاني مغايرا للنوع الاول
والا فالاتيان بالمأمور به ايضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار
فلا تباين بينهما في الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به
والاول ثابت قبل المشروع دون الثاني فان قيل كل من الزكوة والصوم والحج عبادة
مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها حسنا لمعنى في نفسه ولا حاجة الى ما
ذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضي كون العبادة جزءا منه لجواز
ان يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزءا من مفهوم شيء منها ولهم
الصلوة وليس لهم ان يقولوا انا لا نجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل
بذلك على انها حسنة في نفسها وان لم ندرك جهة حسنها لان الامر المطلق يقتضي حسن
المأمور به لمعنى في نفسه ذلك لقائل ان يقول لا نسلم ان الامر بالزكوة وامثالها امر
مطلق بل العقل قرينة على انه انما امر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه حتى يشترط فيه
الاهلية الكاملة لان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا يجب على الصبي كما
المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية باذن الله تعالى واما الثاني وهو الحسن لغيره فذلك
اما منفصل عن هذا المأمور به كالسعي الى الجمعة حسن لادائها وهو منفصل عن السعي

حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج في كونها
وسيلة اليها ومفتاحاً لها الى النية لان المحتاج الى النية وصفه هو كونه عبادة
لا ذاته وهو كونه طهارة واما قائم بهذا المامور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى
وصلوة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان اسلم الكفار باسرهم لا يشرع الجهاد وان قضى
البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتادى بعين المامور به كان
هذا الضرب لا الضرب الاول شبيهاً بالقسم الاول وهو الحسن لمعنى في نفسه وذلك انه لا شك
في ان المامور به الحسن لغيره مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايراً له بحسب الخارج
كاداء الجمعة والسعي فلا شبه له بالحسن لمعنى في نفسه وان لم يكن مغايراً له بحسب الخارج كالجهاد
واعلاء كلمة الله فان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب والمشاقة ونحوها وليس مفهوم اعلاء كلمة الله
لكن لا تغاير بينهما في الخارج فهو شبيه بالحسن لمعنى في نفسه من جهة كونه في الخارج عين ذلك
الغير الحسن لمعنى في نفسه والامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه
او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول اي الذي لا يقبل سقوط التكليف من
الحسن لمعنى في نفسه وانما يصرف عنه ان دل الدليل لان كمال الامر يقتضي كمال صفة
المامور به لما علم ان المطلق ينصرف الى الكامل ثم ان يكون الامر المطلق للايجاب
لان في الندب نقصاناً وقد علم ان الحسن مقتضى الامر فالامر الايجابي مقتضى الحسن الكامل
فانه لا بد ان يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة ليكون الايجاب تحصيلاً
لفعله ومانعاً من تركه فالايجاب دل على كمال العناية بوجود المامور به وكمال العناية
بوجوده يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسناً لمعنى في نفسه وهو لا يقبل
سقوط التكليف وفيه بحث وهو ان الاصل في المطلق ان يجري على اطلاقه على ما تقدم بيانه

بيانه والكمال قيد ولذلك لم يشترط الانزال في التحليل وكونه عبادة يوجب في كل ايضاً
اشارة الى الحسن لمعنى في نفسه بمعنى انه اتيان بالمامور به لا يخفى انه لا دلالة في هذا
الوجه على عدم سقوط التكليف ولهذا لم يتعرض في سائر الكتب وانما قال في الاول
يقتضي وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجبه والفرق بينهما هو ان
المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسناً ثم يتعلق به الامر والموجب متأخر بمعنى ان الامر
يوجب حسنه من جهة كونه اتياناً بالمامور به فقال الشافعي تفريع على ان الامر المطلق
يقتضي ما ذكره الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون المشروع في ذلك اليوم الا هي
فلا يجوز ظهر غير المعذور واذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة اي لم يؤمر بها
عيناً بل خير بينها وبين الظهر فاذا ادى الظهر لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان لو اجب قضاء
الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكنا امرنا باقامتها مقامه في الوقت فصار تقريراً
لا انا نسخه ولا فرق في هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن يسقط الجمعة رخصة عن المعذور
فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر فالخلاف ههنا في امرين احدهما ان
اذا ادى الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل
في هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر هل ينتقض
اذا حضر الجمعة ام لا فعنده لا ينتقض وعندنا ينتقض ودليلنا في الموضعين مذكور في
المتن **فصل التكليف بما لا يطاق جائز** اذ لا يجب على الله شيء ولا يقبح
منه شيء خلافاً للمعتزلة بناء على خلافهم في الاصل الاول وللماتريدية بناء على خلافهم في
الاصل الثاني ولا متمسك للمخالفين فيه بنحو قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها لانه دال على عدم
الوقوع لا على عدم الجواز لا يقال كل ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز والا لزم

امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال لان التلازم بين الشيئين وقوعا لا يستلزم
التلازم بينهما امكانا الا يرى ان عدم المعلول الاول ممكن وما يلزمه من عدم الواجب
غير ممكن فامتناع الكذب لا يستلزم امتناع ما يلزمه من وقوع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه
واحتجاجهم بانه لا يليق الحكمة مبنى على وجوب رعاية الحكمة فى افعاله تعالى وهو غير مسلم وبعد
تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة فى تكليف ما لا يطاق عدمها فى الواقع الا انه
غير واقع للنص المذكور يعنى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا ولقوله تعالى وما جعل عليكم فى الدين
من حرج اما فى الممتنع لذاته كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق فباتفاق الجمهور من الاشاعرة
والماتريدية والمعتزلة خلافا لمن تمسك بتكليف ابى لهب بالايمان نسبة هذا الخلاف الى الاشاعرة
فرية ما فيها مرية تقريره انه مكلف بتصديق النبى عم فى جميع ما علم مجيئه به ومن جملته انه لا يومن
فقد كلف بانه يصدقه فى ان لا يصدقه وهو محال فيلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات
قلنا لا نم انه عم اخبر انه لا يومن قطعا وغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات
لهب وليس فى ذلك ما يدل على الاخبار بعدم تصديقه للنبى عم قطعا فانه لا يمتنع تعذيب
المومن عندنا وعلى تقدير امتناع ذلك امكن ان يكون الخبر المذكور بتقدير ان لا يومن
كذا قال الامدى ولو سلم انه من جملة ما اخبر به لكن لا يلزم منه ان يكون من جملة ما علم مجيئه به
حتى يلزم المحذور المذكور فان المراد من اثبات الاحكام التبليغية والاول اعم منه كما لا يخفى
واما فى الممتنع بالغير سواء كان ذلك الغير فقد شرط او وجود مانع فقد عزى فيه الخلاف
الى الاشعرى من قوله ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فنسب تكليف المحال
اليه والا فهو لم يصرح به وفى علمه تعالى بانه لا يقع واخباره به لا يخرجه عن حيز الطاقة فجواب
عن استدلال المخالف فى عدم وقوع التكليف بالممتنع بالغير تقريره ان العاصى مامور وممتنع

ويمتنع منه الفعل لان الله تعالى قد علم انه لا يقع وخلاف معلومه محال والا لزم جهله وايضا
خبر لا يومن فى قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يومنون وخلاف خبره محال والا
لزم كذبه لان الاخبار تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم ضرورة انه ظله فلا يصلح للتاثير فيه لا
ايجابا ولا امتناعا وما يلزم الاشعرى لانكاره كون العباد خالقا لافعاله ان يكون التكاليف
كلها تكليفا بما لا يطاق يلزم الماتريدى ايضا لكن تشاركه فى العلة المذكورة واثباتهم القدرة
للعبد وتاثيرا فى افعاله توسطا بين الجبر والقدر لا يجدى نفعا لان العبد غير قادر على ايجاد
الفعل بل يوجد بخلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال وكما ان لهم ان يقولوا
فى الجواب للعبد قصد اختيارى والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالقصد اليه ثم بعد القصد
الجازم منه يخلق الله تعالى الفعل باجراء عادته كذلك للاشعرى ان يقول فى الجواب
للعبد كسب اختيارى والمراد بالتكليف بالفعل التكليف بالكسب الاختيارى وبعد ذلك
يخلقه الله تعالى على حسب جرى العادة ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة فيه الى القدرة وياتى الفرق بين نفس الوجوب
ووجوب الاداء فى الفصل الاتى بل هو اى نفس الوجوب يثبت بالسبب والاهلية على ما ياتى
فى فصلها **والقدرة** نوعان ممكنة وميسرة **فالممكنة** ادنى ما يتمكن به المامور على
المامور به اى من غير حرج غالبا وانما قيد به لانهم جعلوا الزاد والراحلة فى الحج من قبيل
القدرة الممكنة مع انه قد يتمكن باداءه بدونهما نادرا وهى شرط لوجوب كل واجب بدنيا
كان او ماليا فضلا من الله تعالى فلهذا صح التيمم مع العجز والصلوة قاعدا او مومئا مع
العجز وسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا اى بناء
على اعتبار الشرط المذكور قال زفر لا يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة فى جزء الاخير

الوقت لعدم القدرة فلا يجب الاداء ووجوب القضاء فرع وجوبه قال الشيخ انما يشترط
حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان
القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر
امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد
على الركوع والسجود وزوال العمى للاعمى مع ان هذا اقرب من امتداد الوقت لان القضاء
متعذر في هذه الصور كما في مسئلة الحلف بمس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة
كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة
التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجد ههنا فاما القدرة الحقيقية
فانها مقارنة للفعل جواب تسليمي تقريره سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف
لوجوب القضاء بل يشترط له وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة عليه حاصل ههنا لانها
عبارة عن سلامة الاسباب والآلات وهي حاصلة واما القدرة التامة الحقيقية فلا يشترط
لانها مقارنة للفعل ضرورة ان العلة التامة مقارنة للمعلول لئلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة ونقول جواب ثالث عن مسئلة لزوم القضاء مبني على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء
كما في قضاء المغمى والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب
اذ التمكن على الاداء يستغني عن بقائها اي استمرارها فلهذا لا يشترط للقضاء ولا يلزم
تكليف ما ليس في الوسع لان هذا ليس ابتداء التكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو
المختار من ان القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة
اذ في ما يتمكن به على هذا السفر غالبا دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما
لبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التي هي من شرائط حصول المطلوب فجعلهما من

من القدرة الممكنة لا ينافي تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب **والميسرة** ما يوجب اليسر اي
الاداء على العبد كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر
عسرا على العبد ولا بانه يؤدي الى فوت اداء الزكوة فيما اذا اخر اداء الزكوة
خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقائها انقلاب
اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء
فان حصول القدرة الميسرة يسر وبقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات
في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على احد ملكا
ولا يدا وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل
من الكثير يسرا او سهولة فلو اوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة و
فيصير عسرا فقلنا انه الميسر لكل عسر فلا تجب الزكوة في هلاك النصاب بعد الحول
التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد يعني ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان
نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدي عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه
فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في بعضه
لان النصاب شرط لليسر فلا يجب اي ينبغي ان لا يجب بعد هلاك بعضه في الباقي قلنا انما
ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء يعني ان النصاب
لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتان الخمسة من المائتين وايتان الدرهم من
الاربعين سواء في اليسر بل ربما يكون الثاني ايسر من الاول بل النصاب شرط ليصير غنيا
اهلا للاغناء بقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى اي الا صادرة عن غنى والظهر مقحم
كما في ظهر الغيب ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط

اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقي من النصاب عند هلاك البعض وكذا الكفارة
وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون الامور
متفاوتة بعضها اسهل من البعض احترز به عن التخيير صورة فقط بان يكون الامور متماثلة
في المالية كما في صدقة الفطر فانه دليل اليسر كذلك ولا دلالة فيه على التيسير ولقوله تعالى فمن لم
يجد فصيام ثلثة ايام وليس المراد من عدم الوجدان العجز في العمر اذ ح لا يصح التوضي
لان العجز المذكور لا يتحقق في آخر العمر فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان فالمراد العجز الحالي
مع احتمال القدرة في المستقبل اي يشترط القدرة المقارنة للاداء اي القدرة التامة
الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكر انفا كالاستطاعة مع الفعل فالقدرة المشروطة
في الكفارة قدرة كذلك اي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة وذا
اي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها اي بقاء القدرة في باب
الكفارة لبقاء الواجب حتى لو تحقق القدرة على الاعتاق اراد بها ملك الرقبة وثمنها
لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التاثير لانها لا يكون بدون الاعتاق فلا معنى لوجوبها
وسقوط الاعتاق توجب الاعتاق ثم لو لم يبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لم
يتصل بالاداء اعلم ان القدرة المقارنة لم توجد ههنا الظاهر ان وجوب الكفارة
بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها لان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك
تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر تقريره انه لما لم يكن فرق بين الزكوة
والكفارة بالمال في توقف وجوبهما على القدرة الميسرة ينبغي ان لا يفارق الثانية
الاولى في عدم السقوط بالاستهلاك والجواب بيان الفرق بينهما وهو ان المال في الاولى
معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب منه فاذا استهلكه

المال كله استهلك الواجب فيضمن بالتعدي بخلاف الثانية فان المال فيها غير معين فلا يكون
الاستهلاك تعديا **فصل** المامور به نوعان مطلق وهو في المراد ما لا
يتعلق بوقت محدود بحيث لا يكون الاتيان به في غير ذلك الوقت اداء بل يكون
قضاء كالصلوة خارج الوقت ولا يكون مشروعا كالصوم في غير النهار والمطلق
ما لا يكون كذلك وان كان واقعا في وقت لا محالة **اما المطلق** فعلى التراخي لانه
اي لان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور الا بالقرينة وعند عدمها
يثبت التراخي لا ان الامر يدل عليه لان المراد بالفور امتثال المامور به عقيب
ورود الامر وبالتراخي عدم التقييد بالامتثال في الحال لا التقييد بالامتثال
في الاستقبال حتى لو اداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة دون
التراخي **واما الموقت** فاما ان يضيق الوقت عن الواجب وهو غير واقع لانه
تكليف بما لا يطاق الا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلوة آخر الوقت واما ان يفضل
كوقت الصلوة واما ان يساويه ح اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم
رمضان او لا يكون كقضاء رمضان انما جعلوه من الموقت باعتبار ان الصوم لا يكون
الا بالنهار وقسم آخر مشكل في انه يفضل او يساوي اي لا يعلم فضله ولا مساواته
والمراد من الاحكام الشرعية ايضا ما يحسب العلم كالحج اما وقت الصلوة فهو ظرف للمؤدى
وشرط الاداء اذ الاداء يفوت بفوت الوقت لان الاداء تسليم عين الواجب
بالامر وهو الصلوة في الوقت واما التي خارج الوقت فمثل الواجب وسبب للوجوب
استدل على سببية الوقت بوجوه كل منها امارة يفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال
الا ان المجموع يفيد القطع لقوله تعالى لدلوك الشمس ولاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة

المطلقة تدل على الاختصاص الكامل وهو ههنا بالسببية ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا
والاصل في اختلاف الحكم ان يكون باختلاف السبب وفيه نظر ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان
التقديم عليه وفيه نظر وتحقيقه ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في الحقيقة بل الجاعل هو الله تعالى
بمعنى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء ونحوه فيكون الحكم ثابتا
البنا مضافا الى هذه الامور فهي مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند
اهل السنة لا يقال الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث لان القديم الايجاب وهو كلامه تعالى في الازل
انه اذا بلغ زيد يجب عليه كذا او امره الى الوجوب وهو الحكم المصطلح حادث فانه مضاف الى الحادث
فلا يوجد قبله ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لما بين ان الوقت سبب للوجوب اراد
ان يبين ان الوجوب المسبب عنه نفس الوجوب لا وجوب الاداء لان سببه الحقيقي الايجاب
القديم وهو اى الايجاب المذكور رتب الحكم على شيء ظاهر هو الوقت وكان الشيء الظاهر
سببا له اى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر مطالبة بما وجب بالايجاب المرتب الحكم على
ذلك الشيء فيكون اى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بفعل او مال والثاني لزوم تفريغ الذمة
عما اشتغلت به فلا بد له من سبق حق في ذمته وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو
الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب
ولزوم ايقاعها هو وجوب الاداء وكذا لزوم المال وثبوته في الذمة وجوب ولزوم تسليمه
الى من له الحق وجوب اداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فاذا اشترى شيئا ثبت
الثمن في الذمة وثبوته فيها نفس الوجوب ولزوم الاداء فعند المطالبة بناء على اصل الوجوب
هذا بيان افتراق الوجوبين بحسب الوجود في المالي بانه في البدني فقوله وايضا القضاء

القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لا يقال لزوم وقوع
الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع
عين الاول لان في تلك الحالة ليس بمشروع وبعدها لما يلزم الوقوع يلزم الايقاع لانا نقول
انما يلزم ذلك لو كان المقصود لزوم الفعل منه في تلك الحالة وليس كذلك فان المقصود لزومه
بعد زوال العذر على ما صرحوا به لعدم الخطاب اما في الاولين فلانه لا يفهم الخطاب واما
في الاخرين فلانهما مخاطبان بالصوم في ايام آخر لا يقال لو كانا مخاطبين بان يفعلا بعد
الانتباه لا يلزم ان يكونا آتيين بعين ما خوطبا به لا بمثله والمفروض خلافه واما في خطاب
المعدوم من التكليف ليس بطريق التنجيز بخلاف ما نحن فيه ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون
نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه اى سبب نفس الوجوب شيئا غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا
من عدم الخطاب لانه لا شيء يصلح للسببية غير الوقت والخطاب فهي منحصرة فيهما اما لعدا او
فيلزم من نفي احدهما ثبوت الآخر اعلم ان بعض العلماء لم يفرقوا بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء وقالوا ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس
الوجوب هي نفس وجوب الاداء ومنهم من دقق النظر وحقق الفرق بينهما على الوجه الذي
قدمناه ولما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت
بل بعضه فقال ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله لانه اى على تقدير ان يكون
السبب كله ان وجبت في الوقت تقدم على السبب لان تمام السبب عند انتهاء الوقت
وان لم تجب فيه تأخر الاداء اى اداء الواجب عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين
الاول لئلا يلزم الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لامتنع التقديم
اى تقديم اداء الواجب على آخر الوقت لامتناع التقدم على السبب بل التحرك

الجزء الذي يتصل به الاداء فهذا الجزء ان كان كاملا تجب الاداء كاملا فان اعترض
عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار تجب ناقصا فاذا اعترض
الفساد بالغروب لا يفسد لانه وجب ناقصا وقد اداه كما وجب بخلاف الاول لانه شرع
فيه في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا
فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة في هذه الاوقات
باعتبار التشابه بعبادة الشمس فان عبدتها يسجدون لها في هذه الاوقات وكان عبادتهم
بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل بخلاف الغروب وانما يلزم فساد العصر اذا شرع
فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت لان الوقت لما كان متسعا جاز له شغل كل الوقت
لولا ذلك الاتساع لما جاز هذا الشغل فكذلك لا في موقعها يعني الفساد الذي يتصل بالبناء اي
بالبناء ضد الابتداء يعني ابتداء الصلوة في الوقت الكامل فالفساد الذي عرض في حالة
البناء جعل عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر اعلم ان الفساد كما
يعترض على ما وجب بسبب كامل ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على
الصلوة في جميع الوقت مع وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الطلوع وما قبل
الغروب لا يجدد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء
بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر ولذلك قال وهذا التعذر مفقود في الفجر ولذلك
فسد الفجر اذا وقع بعضها بعد الطلوع انما قال اذا وقع بعضها بعد الطلوع لانه لا يفسد اذا تم
عند الطلوع ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل في قضاء الا
يعني ان موجب الاصل ان يكون السبب كل الوقت والعدول عنه في الاداء كان لضرورة
قدمر بيانها وقد انتفت في القضاء فوجب بصفة الكمال حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت

الفائت بحيث يقع شي منه في وقت الكراهة ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت
وقبل آخره انما يجب بالشروع اذ هنا توجه الخطاب قطعا وقبله انما توجه معلقا على عزمه
لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم المسمى
بالواجب الموسع ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين تعيينه
نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية اذ ليس له وضع الشرايع وانما له الارتفاق فعلا اي
اختيارا فعل فيه ارتفق فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع
فيه غير هذا الواجب فلا بد له من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث
لا يسع الا هذا الواجب جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق
ينبغي ان يسقط التعيين لان ما ثبت حكما اصليا بعث على الحال بناء على سعة الوقت وهو وجوب
التعيين بالنية لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون مساويا
للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت الصوم وهو نهار رمضان شرط للاداء ومعيار له
لانه قدر وعرف به فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك
عما يدخل في الجوف والجماع من الصبح الى المغرب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم
وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه من ههنا شرطية فيدل على التعليل وبنسبة
الصوم اليه فان الاصل الاضافة الى السبب وبتكرره به ولصحة الاداء فيه لمسافر مع عدم
الخطاب صحة الاداء فرع الوجوب وقد مر ان السبب دائر بين الوقت والخطاب فعند انتفاء
الثاني يتعين الاول ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند ابي يوسف ومحمد عن فرض
اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم هو لا غير في حق الجميع لنسخ الصحيح
منه اي من المسافر لكنه رخص بالفطر واذا لم يجعل غيره مشروعا فيه ولابي حنيفة ما رخص مصلحته

فمصلحة دينية وهو قضاء دينه اولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان اتى بالعزيمة وهنا لم يات
اذ صام واجبا آخر جواب عن قولهما لان المشروع الخ يعني لا نسلم ان المشروع في
حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان اتى المسافر بالعزيمة اما اذا اعرض عنها فلا نسلم ذلك
ولان وجوب الاداء ساقطة عنه عطف على مضمون الكلام السابق فصار رمضان في حق
اداءه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قال في حق اداءه لانه في حق نفس الوجوب ليس
بمنزلة شعبان فعلى الدليل الاول وهو قوله فمصلحة دينية وهو قضاء دينه اولى ان شرع
في النفل يقع عن رمضان لانه اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لمصلحة دينية فان
قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان لانه ان مات عقيب رمضان لقي الله تعالى وعليه
صوم القضاء دون صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصلحة دينية ففيما اذا
نوى النفل فمصلحة دينية انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان
الوقت بالنسبة اليه كشعبان يقع عن النفل فهنا روايتان اي بناء على هذين الدليلين في
هذه المسئلة روايتان وان اطلق النية فالاصح انه يقع عن رمضان على جميع الروايات
اذ لم يعرض عن العزيمة واما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق رخصته
بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح هذا على ما صرح به فخر
الاسلام والامام السرخسي في اصولهما ومبسوطهما وفي الكشف قد تعلقت بالعجز باطنا قائم
السفر الظاهر مقامه وهو موجود وفي الايضاح ان هذا القول ليس بصحيح والصحيح انهما
متساويان وهو اختيار الكرخي وبه اخذ مشايخ بخارى لان رخصته متعلقة بخوف ازدياد
ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر في تعلق الرخصة بعجز مقدر وقال زفر شمله
ابتدائية لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا اي يكون حقا

حقا مستحقا لله تعالى على العاقل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر فيقع عن الفرض وان
لم ينو بعينه كل النصاب من الفقير بغير النية ولنا اي لاصحابنا الثلثة انه يكون جبرا لعدم
اختيار العبد في صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذي يقصد به العبد التوجه الى
الله تعالى ويصرفه عن العادة الى العبادة باختيار وقال الشافعي لما كان منافعه على
لا ان منافعه صار حقا لله تعالى جبرا لم يكن بد من التعيين لئلا يصير جبرا اي ضعفه لعبا قلنا نعم
لكن الاطلاق في المتعين تعيين هذا قول بموجب العلة اي نسلم دليل المعلل مع بقاء الخلاف
على ما يأتي ان شاء الله تعالى وتفصيله انا لا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين
تعيين فانه اذا كان في الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد ولا يضر الخطا
في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر وهو متفرع لان الوصف لما لم يكن مشروعا لغى فبقي
الاطلاق وهو تعيين وقال الشافعي لما وجب التعيين وجب ولا الى آخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي لعدم تجزي الصوم صحة
وفسادا وغلبة جانب الفساد لكونه عدميا والنية المعترضة لا تقبل التقدم على ما مضى من الامساك
قلنا لما صح النية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان يصح بالمتصلة بالبعض اولى الجواب بمنع قوله
والنية المعترضة لا تقبل التقدم وتقرير الجواب موقوف على تفصيل لاصطلاح المذكور وهو
مسبوق بتحقيق معنى الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى
يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كما في المغصوب فانه يملكه الغاصب بالضمان مستندا الى وقت
الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان ثبت النسب من الغاصب اذا
تقرر هذا فاقول في قوله اذا عرض النية في النهار لا يمكن تقدمه على الفجر بطريق الاستناد
لانه يكون في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه لا في الامور الحسية العقلية فلا يمكن الاستناد

والنية امر وجداني فلا يمكن تقدمها استناداً ونحن نقول في جوابه انا لا نقول بتقدمها
استناداً بل تقديراً فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية والشرع جعل النية في اول الليل
مقارنة له تقديراً فكذا ههنا وهذا ما ذكره بقوله ويكون تقديرية لا مستندة ولعله
قاصرة في اول النهار لان الامساك فيه عادة لا مشقة فيه فيكفيها النية التقديرية ايضاً لان للاكثر
حكم الكل في كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل
الاول يفسد قبل ان يقترنه النية وبعد الفساد لا يعود صحيحاً قلنا بل يتوقف لصلوحه للصوم
فان صادف نية في الاكثر صار صوماً والا فسد ويحتمل ان يكون ذلك البعض محمولاً لحكم الكل
من وجه حتى يكون الاقتران به في حكم الاقتران بالكل فلذلك لا يصح الصوم بنية بعد نصف
النهار وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيحه بالوصف على ما بين في باب الترجيح
ان شاء الله تعالى وذلك انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على الذي لم يوجد فيه بالكثرة والشافعي
يرجح على العكس اعتباراً بوصف العبادة فانها لا تصح بدون النية وترجيحنا ترجيح بالذاتي
لا باعتبار الاجزاء وترجيحه ترجيح بالوصف لانه باعتبار الوصف فان قيل في التقديم
ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جداً اما التقديم الذي لا يعترض دونه المنافي
كالاتصال قلنا وفي التاخير ايضاً ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض فيه حرام
ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة وفي غيره ايضاً ضرورة اذا نسي النية في الليل او
نام او اغمي عليه ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له اصلاً واجبة حتى ان الاداء مع النقصان
افضل من القضاء بدونه اقام الدليلين على صحة الصوم المنوي نهاراً احدهما ما ذكره بقوله
لما صح بالنية المنفصلة الخ والآخر ما ذكره بقوله ولان صيانة الوقت الخ وذلك لان ثبوت
صحته ضرورة ان القضاء واجبة فعلى هذا الوجه لا كفارة اي لا يجب الكفارة اذا افسده

رواية عن ابي حنيفة رحمه الله ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معياراً للمؤدي
ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه اي ببعض النهار خلافاً للشافعي فان عنده
اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية ومن نوع الجنس اي من جنس صوم رمضان
المنذور في وقت معين يصح بالنية المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يقع عنه لان
تعيينه يؤثر في حقه لا في حق الشارع وذلك ان الوقت صار متعيناً بتعيين الناذر فتعيينه
يؤثر في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور وبسبب ان الوقت متعين له بتعيينه ولا يؤثر في حق الشارع
اي ان نوى واجباً آخر لا يقع عنه واما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات
والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعيناً له كان الصوم من عرض الوقت
فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت
متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر ويكون التقديرية حاصلة في اول النهار بناء على تعيين الوقت
فانه يوجب كونه صائماً وههنا لم يتعين الوقت فوجب النية الحقيقية في اول النهار والله اعلم
واما النفل فهو المشروع لا اصلياً في غير رمضان كالوضوء في رمضان فيكفي النية في الاكثر جواب
سؤال مقدر تقريره ان عدم تعيين الوقت لو كان موجباً للتبييت لما صح النفل بنية
النهار وحاصل الجواب منع الملازمة والسند ما ذكر واما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف
لان افعاله لا تستوعب اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان
وقته العمر فيكون ظرفاً حتى لو ادى في العام الثاني بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي
يوسف يجب مضيقاً لا يجوز تاخيره عن العام الاول هو للتيسير الا حجاً واحداً فيشبه المعيار
وعند محمد رحمه الله يجوز بشرط ان لا يفوته قال ابو يوسف بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع
التوسع بالكلية ولهذا اجاز اداءه في العام الثاني وقال محمد بالتوسع لظاهر الحال فانه لا ان

لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات في العام الثاني فثبت ان فيه شبهًا كلًا
من الظرف والمعيار عندهما الا ان الاظهر الراجح في الاعتبار هو المعيارية عند ابي يوسف
والظرفية عند محمد رح ولذلك بين الشبهين الثاني على قول الاول قال الكرخي هذا بناء على الخلاف
بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند عامة مشايخنا الامر المطلق لا يوجب الفور
اتفاقًا ثم مسئلة الحج مسئلة مبتدأة فقال محمد رح لما كان الاتيان به في العمر دا اجماعًا
علم ان العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم وقال ابو يوسف انه تخصص بوقت خاص والموت في سنة واحدة
غير نادر فيتضيق احتياطًا ولهذا كان التعجيل فضل لحلول وقت الصوم والصلوة لانه في مثله نادر
لا يقال لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل لانا نقول كان التعيين احتياطًا
لئلا يفوت فلا يظهر اثره الا في الاثم وما يترتب عليه من الفسق ورد الشهادة اي ان اخر عن
العام الاول اثم ثم اذا لم يدرك الحج اثم وصار فاسقا فترد شهادته فلا يبطل اختياره جهة
التقصير الاثم بان ادرك الوقت فلم يتوجه حجة الاسلام بل نوى النفل فاذا لم يكن هذا الوقت معيارًا
لما قلنا ولان افعاله غير مقدرة بالوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو
ما يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع جواب اذا وعليه حجة الاسلام صح وعند الشافعي
يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اي التطوع وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه فيبطل نية التطوع
فبقي النية المطلقة وهي كافية دل على عدم صحة النفل صحة اي صحة الفرض بمطلق النية
وبلا نية كمن احرم عنه اصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحج يفوت بالاختيار ولا عبادة بدونه
اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام
غير مقصود جواب عن قوله كمن احرم عنه اصحابه بل هو شرط عنده كالوضوء فيصح من غيره
بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة **فصل ان الكفار هل**

يخاطبون بالشرائع ام لا وهو مذكور في آخر اصول فخر الاسلام قال الامام السرخسي
لا خلاف في ان الكفار مخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات مطلقا وبالعبادات
في حق المؤاخذة في الآخرة بترك الاعتقاد واما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين
من مشايخنا وهو مذهب الشافعي لانه لو لم يجب لا يؤاخذون في تركها وقد دل عليها
اي على المؤاخذة قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ومن وهم انه دليل على
محل الوفاق فقد وهم ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر جوابا
عن قيل ان العبادات لما لم يكن معتدًا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة لانه يجب
عليه بشرط الايمان كما يجب الصلوة على الجنب بشرط الطهارة خلافا لمشايخ ما وراء
النهر وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم
وجوب القضاء بعد الاسلام لقوله عم ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله فان هم اجابوك
فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات علق عم الامر بتبليغ وجوب الصلوة على تحقق شرط الايمان
ولو لم يكن وجوبها مشروطا به لما صح ذلك التعليق اذ ح يكون الواجب عليه عم الامر بتبليغ
وجوبها مطلقا وليس في الاستدلال بمفهوم الشرط كما يتوهم من ظاهره ولان الامر بالعبادة
لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له ما دام كافرا فلا يرد النقض بالامر بالايمان نعم يتجه ان يقال
ان اريد انه ليس اهلا له اصلا فممنوع فانه يصير اهلا له بتحصيل شرطه المقدور وان اريد
انه ليس اهلا له بشرط الكفر فلا يجدي نفعا كما لا يخفى وليس في سقوط العبادات عنهم تخفيف بل تغليظ
نظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس وذلك ليس بتخفيف بل هو تغليظ وكذا ههنا وقد ذكر
اي شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على
هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوات

الردة خلافا له فدل على ان المرتد غير مخاطب بالصلوة عندنا خلافا له ورد بانه يحتمل ان يجب ثم يسقط القضا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له لان صحة ما مضى كانت بنا على الخطاب وهو منعدم بالردة عندنا فبطل فلذلك الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء لا عنده فلا يبطل الاداء ورد هذا ايضا بان المودى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا اسلم اى بعد ما حبط عمله اذا اسلم في الوقت يجب لا محالة فلا دلالة فيه على محل الخلاف والبعض فرعوه على ان الشرايع ليست من الايمان عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده لكونها منه ورد هذا ايضا بانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فقوله وهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع قيل والاستدلال الصحيح على المذهب ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة تبطل وجوب اداء العبادات ورد عليه ان النذر المذكور من العبادات فيبطل بالردة بالنص المزبور فلا فرق بين هذا الاستدلال والاستدلال المذكور ثانيا

فصل النهي

اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر المراد بالحسي ما له تحقق حسي فقط وبالشرعي ما له مع تحققه الحسي تحقق شرعي باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولا الحكم يتحقق كالصلوة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسي من الحركات والسكنات والايجاب والقبول فيقتضي القبح لعينه اى بوجه اتفاقا الا بدليل ان النهي للقبح لغيره لان الاصل ان يكون عين المنهي عنه قبيحا فلا يعرف عنه الا اذا دل الدليل على ان النهي عنه ليس لعينه اى لجميع اجزائه او لبعضها بل لغيره فح يكون قبيحا لغيره فهو ان

ان كان وصفا فكالاول اى ان كان ذلك الغير وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه فهو ملحق بالقسم الاول لا ان القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا فلا اى لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي رح هو كالاول اى يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على (وعندنا يقتضي القبح لغيره م) القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبيح لعينه باطل اتفاقا وفي التمثيل بالصوم والبيع تنبيه على ان الخلاف بين الفريقين ينتظم نوعي العبادات والمعاملات هو يقول لا صحة لها اى للشرعيات الا وان يكون مشروعا مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف بيننا وبينه في امرين احدهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة يقتضي القبح لعينه عنده فيكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة لاصله فلا يبطل التصرف وثانيهما انه اذا وجد القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عنده وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على الاول وسيجيء في هذا الفصل والدليل المذكور ان للخلاف فيه الاول قلنا حقيقة النهي توجب كون المنهي عنه ممكنا شرعا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والخصم ذهب الى ان الفرض ذكر الامام الغزالي في المستصفى ان مثل الصوم والبيع في الاوامر مستعملة في المعاني الشرعية دون اللغوية للعرف الطاري وما وجدنا ذلك العرف في النواهي فيبقى على اصل الوضع من المعاني اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم وقوله عم دعي الصلوة ايام اقرائك فان في معنى النهي حاصلا ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف في النهي لا انه احتياج الى

المعنى الشرعي وجوابه ظاهر وهو القطع بان النهي انما هو عما سماه الشرع نكاحا وصوما وصلوة
لا عن المعنى اللغوية لها ورد هذا الجواب بان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع
بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت ام لا نقول صلوة صحيحة وصلوة غير صحيحة
وصلوة الجنب وصلوة الحائض باطلة ولان النهي عن المستحيل لغو يعني انه لو لم يكن صحيحا لكان
ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث ورد بانه ممتنع بهذا المنع والمحال منع الممتنع بغير
هذا المنع كما ان تحصيل الحاصل ممتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل ولا نم ان ادنى درجات المشروع
الاباحة بل ادناها الرخصة مع عدم انتفاء الحرمة والمعصية كالرخصة في الحنث لمن حلف على
وراى غيره خيرا منه فانه مامور به بقوله عم فليات الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وايضا
النهي على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول الصحة لا باحته واما الجواب
بان القبح يقتضي النهي فلا يثبت على وجه يبطل المقتضي يعني ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه
قبيحا قبله فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبحه لعينه لبطل النهي
لان القبيح لعينه لا يمكن وجوده شرعا وقد مر ان النهي عن المستحيل لغو فانما يمشي على اصل من قال
بالقبح العقلي وايضا عدم امكان وجود القبيح لعينه شرعا محل نظر وقد مر وجهه فتذكره وابو الحسين
البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي لا في العبادات اصلا فانه ذهب
الى ان النهي يقتضي البطلان وان كان دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور فلا يصح الصلوة
في الارض المغصوبة عنده واما عندنا وعند الشافعي فهي صحيحة لكن على صفة الكراهة لانه لم يات
بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به لتضاد الامر والنهي قلنا كل معين ياتي به فانه لم يؤمر به
ضرورة تغاير المطلق والمقيد بل مطلق الفعل مامور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه في ضمنه
لاشتماله على المامور به ذاتا ولا يضره ما فيه من المنهي عنه بالوصف اذ لا تضاد بين ما بالذات وما بالعرض

وما بالعرض ولما استشعر ان يقال لكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات وهو
نصب الشرع بالراي فلا يجوز تداركه بقوله والمشروعات تحتمل هذا اي الاشتمال على المامور به
بالذات والمنهي عنه بالعرض اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا
المامور به بالذات والمنهي عنه بالعرض لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكونا بالذات او يكونا بالعرض
او يكون الاول بالذات والثاني بالعرض او بالعكس والاول محال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان
يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء يكون قبيحا لعينه
او منهيا اليه قطعا للتسلسل فيكون باطلا ولا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لمعنى في نفسه
يمكن ان يكون قبيحا بجزء واحد اما الحسن لمعنى في نفسه فلا يتصور شيء من اجزائه قبيحا
لعينه واما الثاني فقد مر ان الامر المطلق يقتضي الحسن لمعنى في نفسه فلا يتادى بما هو مامور به
بالعرض لانه حسن لغيره فلا يتادى به المامور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتادى
به المامور به امرا مطلقا واما الرابع فيكون باطلا لا يتادى به المامور فبقي القسم الثالث
وهو المدعى فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات يقتضي القبح لعينه عنده لا بد للدليل ان
النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح
لعينه ان لم يدل الدليل على ان النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ويصح باصله عندنا
وان دل على ان النهي لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده ويفسد عندنا اي يصح
باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح للعارض
على الاصلي وعنده الباطل والفاسد سواء هذا هو الكلام الاخر الموعود ذكره وهو بناء على
الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الا عند الضرورة
وهي مقصورة على ما دل الدليل على ان النهي فيه لقبح المجاور كالبيع وقت النداء اما اذا دل

الدليل على ان النهي لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في ان لا يجري النهي على اصله فان بطلان
وصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور لعدم اللزوم واما عندنا فلان الاصل
في المنهي عنه اذا كان تصرفا شرعيا الوجود والصحة شرعا فيجري على اصله الا عند الضرورة
وهي منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه اما اذا دل الدليل على ان النهي
لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة في البطلان لان صحة الاجزاء والشروط كافية لصحة الشيء وترجيح
الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي فاذا لم يوجد الضرورة يجري النهي
على اصله وهو ان يكون المنهي عنه موجودا شرعا اي صحيحا وههنا بحث وهو ان الوقت
من شروط الصلوة والصوم وقد جعل في الصلوة مجاورا وفي الصوم وصفا لازما فلما
سيجيء وموجب التعليل القائل لان صحة الاجزاء والشروط يحتاج ان يعد الوصف اللازم
لا يكون من الشروط ومثل هذا لا يندفع ظاهر اللهم الا ان يقال شرط الصلوة والصوم
مطلق الوقت وما جعل مجاورا في الاول ووصفا لازما في الثاني خصوصية الوقت كيوم النحر
ووقت طلوع الشمس وذلك كالبيع بالشرط الفاسد والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام
المنهية هذه امثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا لكن صح النذر به اي مع
ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا
وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى فاما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر به لان
بالقول لا بالفعل فلا يلزم بالشروع لانه فعل وهو معصية واما الصلوة في الاوقات المنهية
فقد ثبت نقصان الوقت مع هو سببها وظرفها فمن حيث انه سبب الملابة بينهما فاوقات
نقصانا فلا يتادى به الكامل كما في الفجر وقضاء الصلوة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا
يتادى به قضاء كما في اداء العصر لا معيارها فتعلقه بها تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية

الوصفية فلم يوجب فسادا بل نقصانا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم فان الوقت معيار
والصوم عبادة مقررة بالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم
واثر هذا الفرق انما يظهر في النفل حتى لو شرع في الصلوة في الاوقات المنهية يجب عليه
اتمامها ولو افسده يجب عليه قضاؤها بخلاف الصوم فانه لو شرع فيه في الايام المنهية
لا يجب اتمامه بل يجب نقضه وان نقضه لا يجب القضاء وان كان مجاورا ينقضي كراهة
متعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا عندنا وعنده خلافا لابي الحسين البصري
لما مر ان النهي في العبادات يوجب البطلان عنده وان دل الدليل على انه لقبح امر مجاور
كالصلوة في الارض المغصوبة والبيع وقت النداء المثال الاول للعبادات والثاني للمعاملات
وان دل على ان النهي لعينه اي لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا كالملاقيح جمع ملقوحة
عند الزمخشري وملقوحة عند الازهري والجوهري هي ما في البطون من الاجنة
والمضامين جمع مضمون وهو ما في الاصلاب من الماء وفي الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فان الركن وهو المبيع معدوم فدل الدليل وهو انعدام الركن وكون النهي
عن المستحيل لغوا على انه اي النهي مجاز عن النفي فان النفي لاعدام الصحة والمشروعية
ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنفي لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهي
فيها لعينه لان البطلان والقبح متلازمان اعلم ان تحصيل مسائل هذا الفصل موقوف
على تفصيل الكلام في الجزء والوصف والمجاور في كل واحد من هذه الثلثة اما ان
على ذلك المنهي عنه اولا فالجزء اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء
تصور ذلك الشيء على تصوره كالعبادة للصلوة واما غير صادق كالاركان كالصلوة
لها والايجاب والقبول والمبيع للبيع والوصف المراد به اللازم الخارجي ما ان يصدق على

المزوم نحو الجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى
لا يصدق على الثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكنه لا يصدق عليه وليس ركنه لانه وسيلة
لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناع كالقدوم والمجاور وهو الشيء الذي يصاحبه
ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء لكن يفارقه البيع وقت النداء اشتغال عن
السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وبالعكس كما اذا وجد البيع حالة السعي او ما
غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر موصل اليه فهو يوجد بدون المعصية
كما اذا قطع بدون السفر او سافر ولم يقطع الطريق وبالعكس كما اذا سافر ولم يوجد القطع
سواء نواه او لم ينو اذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق الامثلة المذكورة على هذه الاصول
اما الربوا فانه فضل خال عن عوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا في العقد كان
لازما له ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين
الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد لكن الزائد فرع
على المزيد عليه فكان كالوصف واما البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زائد واما البيع
بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع
ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف التابعة واما صوم ايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف
ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة
فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة بل من المصلي فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل
مكان الغير وبين الصلوة ملازمة اتفاقية واما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد
وقع بينه وبين الاشتغال على السعي ملازمة اتفاقية وكذا اي مثل بيع الملاقيح والمضامين
النكاح بغير شهود في البطلان لا في ان النهي فيه لذاته اذ لا نهي هنا لانه نفي بقوله عليه السلام

لا نكاح الا بشهود فانه نفي لتحقق النكاح الشرعي بدون الشهود ولما اتجه ان يقال لما كان
باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد اجاب بقوله وانما النسب وسقوط الحد بشبهة
ولما اتجه ان يقال ان هذا النفي في معنى النهي كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق وايضا
قد ورد النهي عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم نزل عما ذكره واجاب
بما هو اعم واتم فقال ولو سلم انه منهي عنه لكن نهيه يوجب البطلان لان النهي يوجب الحرمة
بلا خلاف والنكاح عقد وضع للحل فعند الانعدام عنه يبطل بخلاف البيع فان وضعه للملك
لا للحل فانه تابع فيه بدليل مشروعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا
كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لانه
حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار
والرخصة بسفر المعصية هذا السؤال نقض للقاعدة الكلية ان النهي عن الافعال الحسية يقتضي
قبحها فلا يتجه ان يقال اللازم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق
في الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعي وهو الكفارة لان مطلوب الناقض
بطلان القاعدة وفي المنع المذكور تسليم بطلانها فحق السؤال المذكور ابتداء الكلام
تقريره ان المنهي عنه في الصور المذكورة فعل حسي لا دلالة فيه على ان النهي عنه لغيره وكل
ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شيء من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعي فيلزم ان لا يكون
الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المزبورة وتقرير حله ان الطلاق في الحيض
ليس منهيا عنه لذاته فان الدليل قد دل على انه لقبح المجاور وان الظهار لا يفيد
حكما شرعيا وهو مطلوب عنه بل يفيد حكما شرعيا هو زاجر والمنفي في المنهي عنه افادة
حكم شرعي هو مطلوب عنه قلنا الذي لا يوجب ذلك بنفسه اي لا يوجب الزنا بذاته حرمة

المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة لان الاستمتاع
بالجزء لا يجوز ثم تتعدى منه الى الاطراف اي الفروع والاصول كامهات النساء
والربائب اي الولد موجب لحرمة امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد وهو
النكاح مقام الولد وهو الوطي ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة
لا ذاتا بل تبعية الولد وما يحمل بالخلفية يعتبر فيه صفة الاصل اي لما جعل الوطي
موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته بل حرمة الاصل لان
المعتبر في الخلف صفة الاصل كالتراب جعل خلفا عن الماء فلم يعتبر صفاته بل اعتبر صفات
الماء من الطهورية ونحوها والاصل وهو الولد لا يوصف بالحرمة والملك بالغصب لا
مقصودا بل انما ثبت الملك في المغصوب شرطا لحكم شرعي وهو الضمان اي بناء على
ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد هذا
جواب عما ذكره بقوله لا يثبت الملك بالغصب ولما اتجه ان يقال لا نم انه لا يجوز اجتماع
البدلين في ملك شخص واحد فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر
لا ينتقل عن ملكه اجاب عنه بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان فانه لم يخرج
عن ملكه لا يدخل الضمان في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة النظر الى
اي حق المدبر وهو استحقاق الحرية او هو اي ضمان المدبر في مقابلة ملك اليد هذا
جواب آخر ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء فانما نهي لعصمة اموالهم
يعني لا نم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك
بالاستيلاء على المال المباح دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل اعني
كون الشيء محرم التعرض محضا لحق الشرع او لحق العبد وهي غير ثابتة في حقهم يعني

لا التزام من جهتهم وليس لنا ولاية التبليغ والالتزام فكان استيلاؤهم على هذا
المال كاستيلائهم على الصيد سواء ولا يلزم على هذا استيلاؤهم على رقابنا حيث لا يملكونها
به لانه انما يلزم ذلك ان لو كان الرقاب في الاصل مباح التملك ليكون الاستيلاء عليها كالمال
حتى يكون النهي عن الاستيلاء عليها لغيره وليس كذلك فان الاصل في الرقاب الحظر لقوله تعالى
ولقد كرمنا بني آدم فان المملوكية تنافي المكرمية والاباحة بالعارض فيكون منهيا لذاته
فلا تنفسخ الفرقة بينهما او ثابتة ما دام الاحراز او قد زال فسقط النهي يعني ان سلمنا ان
العصمة ثابتة في حق الجميع الا انها انتهت بانتهاء سببها وهو الاحراز واذا انتهت
العصمة سقط النهي فلم يبق الاستيلاء محظورا اي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى
يكون مواخذا به ثم اجاب عن سفر المعصية بقوله وسفر المعصية مشروع لمجاورة على ما مر
من قبل **فصل** اختلفوا في ان الامر بالشيء هل هو نهي عن ضده وبالعكس
والمختار ان ضد المامور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها
وكذا عدم ضد المنهي عنه وحاصله ان وجوب الشيء يدل على حرمة تركه وحرمة الشيء
يدل على وجوب تركه وهذا اجمالا لا يتصور النزاع فيه قيل اذا لم يفوت المقصود فنقول
بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي فان مشابهة المنهي عنه توجب
الكراهة ومشابهة المامور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة وفيه ان ايجاب المشابهة
الثانية الندب مسلم واما ايجابها كونه سنة مؤكدة فمحل نظر فقوله تع لا يحل لهن
ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج
وقوله تع ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف ولما اتجه ان يقال ان المعتدة
اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة اخرى فتجتنب

ما ترى من الاقرا من العدتين وكان ينبغي ان يجب عليها استيناف العدة بعد انقضاء
الاولى كما هو قول الشافعي رح لانها مامورة بالكف وذكر المدة تنويه للركن الذي هو
الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفارة من شخص واحد في مدة واحدة كاداء
صومين في يوم واحد اجاب عنه بقوله لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة بخلاف
الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود والمامور بالقيام في الصلوة اذا قعد ثم قام
لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء مندوبا
والسجود على النجس لا يفسد عند ابي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى لو اعاده على الطاهر
يجوز وعندهما اي عند ابي حنيفة رح ومحمد رح يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض
والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده منفيا هذه المسائل تفريعات
على ما تقدم من الاصل وبعد احكام سهل معرفة هذا النوع **الركن الثاني**
في السنة هي في اللغة الطريقة وفي الاصطلاح الافعال واطلب النبي عم غير دائما
فان كان من العبادات فسنن الهدى وان كان من العادات فسنن الزوائد في الادلة
وهو المراد ههنا ما صدر عن النبي عم غير الكتاب من قول وهو الحديث وفعل وتقرير بشرط
ان لا يكون سهوا ولا طبعا ولا خاصا والمقصود بالبحث ههنا بيان ما يتوقف عليه حجية
السنة لان المباحث المشتركة بينها وبين الكتاب قد حصل الفراغ عنها اما ما يتعلق باتصالها
بالنبي عم من كيفيته بانه بطريق التواتر وغيره وضده وهو الانقطاع وحال الراوي
وشرائطه ومحل الخبر الذي هو متعلق الحديث ووصوله من الاعلى الى الادنى في المبدا
وهو السماع او المنتهى وهو التبليغ والوسط وهو الضبط والقدح فيه وهو الطعن وما يختص
الفعل وما يتعلق بمبدائها وهو الوحي سواء كان يتعلق السوابق كشرائع من قبلنا او تعلق

او تعلق اللواحق كاقوال الصحابة **فصل** في الاتصال الخبر المستند الى
الحس ككان او غيره لابد من هذا القيد لانه لو اتفق اهل اقليم على مسئلة عقلية لم يحصل لنا
اليقين حتى يقوم البرهان لابد من ان يكون روايته في كل درجة لم ينقل في عهد
لانه قد يوجد ما ذكر في كل قرن ولا يوجد في كل مرتبة من مراتب الرواية فلا يثبت
التواتر احترز به عن خبر الواحد والمشهور جماعة لم يقل قوما لاختصاصه بالذكور لا يحصى
عددهم اي لا يدخل تحت الضبط وفيه اشارة الى عدم اشتراط العدد المعين في التواتر
ولا يمكن تواطئهم اي توافقهم على الكذب لكثرتهم تقييد لما تقدم يفصح عن ذلك قوله
انه لو اخبر جمع غير محصور ربما يجوز توافقهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لا يكون
متواترا وانما لم يذكر قيد العدالة وتباين الاماكن لعدم اشتراط التواتر بهما
فانه لو اخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين او يصير كذلك
بعد القرن الاول وبعد الدرجة الاولى ولم يكتف بقوله بعد القرن الاول اذ ح
يلزم ان لا يكون من المشهور ما رواته من الاحاد ثم وجد التواتر فيها في القرن الاول
ولم يكتف بقوله بعد الدرجة الاولى اذ ح يلزم ان لا يكون منه ما رواته من الاحاد
في الدرجة الثانية وهم من القرن الاول فتامل او لا يصير كذلك سواء كان رواته
في كل درجة احادا او بلغ حد التواتر بعد الدرجات فان الخبر الواحد اذا بلغ حد
التواتر في عصرنا لا يصير مشهورا والاول متواتر وهو يوجب علم اليقين لان
الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم وطبايعهم مما يجزم العقل بانه لا يقع والثاني
مشهور وهو يفيد علم الطمانينة حاصله سكون النفس عن الاضطراب لشبهة الا عند
ملاحظة كونه احادا الاصل وهو علم تطمئن به النفس وتظنه يقينا لكن لو تامل حق التامل

علم انه ليس بيقين كما اذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم عن غفلة عن الاحتمال فانه
آحاد الاصل وانما يفيد اي الخبر المشهور ذلك اي علم طمانينة القلب لانه وان كان في
الاصل خبر واحد لكن الغالب الراجح من حال اصحاب الرسول عم الصدق فيحصل الظن بمجرد
اصل النقل عن النبي عم ثم يحصل زيادة رجحان بدخوله في حد التواتر وتلقيه الامة
بالقبول فيوجب ما ذكرنا والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد واذا لم يصل حد التواتر
وهو يوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التي نذكرها ان شاء الله تعالى ويكفي فيه وجوب
العمل دون العلم اليقيني وعند البعض لا يوجب شيئا لانه لا يوجب العلم ولا عمل بدون
لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض اهل الحديث يوجب العلم ايضا وخبر الواحد
في احكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا
الاعتقاد اذ لم يثبت به عمل من الفروع ولان مدلول الخبر الصدق والكذب احتمال
عقلي يندفع بالعدالة وفيه نظر ولانه يوجب العمل ولا عمل بلا علم فاما ايجابه العمل فلقوله
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون والطائفة يقع على واحد فصاعدا ولا يلزم ان تبلغ حد التواتر ولعل
ههنا للطلب لاستحالة امتناع الترجي على الله تعالى ورد عليه ان المراد الفتوى في الوقائع
بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين ويشهد له ان المجتهد لا يلزمه وجوب
الحذر بخبر الواحد والرسول عم قبل خبر بريرة وسلمان رض في الهدية والصدقة وفيه
نظر لانه انما يدل على القبول دون وجوبه وارسل الافراد الى الآفاق لتبليغ الاحكام
والحاقها على الانام وتفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت
حد التواتر او الشهرة ولنا هذه الدلائل بعض الدلائل الدالة على وجوب العمل ومنع لزوم العلم

العلم للعمل والمراد من العلم في الآية يعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ما يعم الجازم وغيره
والعقل يشهد ان خبر الواحد وان كان عدلا لا يفيد اليقين وان احتمال الكذب قائم وان
كان مرجوحا واما الاخبار في احكام الآخرة فمنها ما هو مشهور فيوجب علم الطمانينة ومنها
ما هو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر فيفيد
فيفيد القطع وهو في المجمل والاصول لانها يوجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد
وفيه نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون في سائر الاعتقاديات كذلك

فصل الراوي اما معروف بالرواية او مجهول اي لم يعرف الا بحديث او حديثين
والاول اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد ايضا كالخلفاء الراشدين رض والعبادلة
اراد عبادلة الفقهاء وهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر رض
وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة رض ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس
او لا وعن مالك ان القياس يقدم عليه لانه اي الحديث يتعين باصله لانه من حيث انه
قول الرسول عم لا يحتمل الخطا وانما الشبهة في نقله حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب
والقياس يحتمل باصله اي علته التي يبتني عليها الحكم فانه لا يتحقق تعينها الا بنص او اجماع
ومتيقن الاصل راجح على محتمله وايضا على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل ان يكون
خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم او خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال
الى القياس اكثر او بالرواية فقط اي لا يكون معروفا بالفقه سواء كان له حظ منه
ولكن لم يشتهر به كابي هريرة وانس بن مالك او لا يكون كبلال رض ونحوه فان وافق القياس
يقبل وكذا ان خالف قياسا ووافق آخر وان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وفي
الكشف ما يشير الى ان هذا الفرق مستحدث وان خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل

وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وحافظتهم جانب الرأي اطلق عليهم اصحاب الرأي
وعلى غيرهم اصحاب الحديث وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي
لم يأمن ان يذهب بشيء من معانيه فيدخل شبهة زايدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث
المصراة من صريته جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب
مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وكذلك المحفلة وهي ما روي ان من اشترى شاة
فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد معها
صاعا من تمر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان
بالمثل او القيمة حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف
وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل
فكذا لما مر ان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان هذا التفصيل انما يناسب مجهول العدالة
والضبط لا لمجهول الرواية ولذلك قيل ان هذه الجهالة كناية عن الجهالة بالمعنى الاول وان قبل
البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن
سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل فقضى عليه لها
بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود رض ورده علي رض وقال ما تصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه كنى به عن قلة الاحتياط حيث لم يستنزه البول وذلك ان من عادة البوالين الجلوس
محتبيا فاذا بال يقع البال على عقبيه وهذا الطعن من علي رض وقد روى عنه الثقات كابن
مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس عندنا فان الموت كالدخول
بدليل وجوب العدة في الموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف القياس عنده وذلك ان
المهر لا يجب الا بالعوض بالتراضي او بقضاء القاضي او باستيفاء المعقود عليه فاذا اعادها

اليها سالما لم يستوجب في مقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول وان رده
الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس قيل انه كما قبله ابن عباس رض وقال
به الحسن وعطاء والشعبي واحمد فكيف يكون كما رده الكل اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل
انه عم لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر رض وغيره من الصحابة
وفيه بحث وهو ان فاطمة هذه لم تلازم بيت عدتها فصار ناشزة صرح بذلك في
الاختيار ويوافقه ما ورد في الصحيحين وقد تمسك اصحابنا بحديثها في سقوط نفقة الناشز
فلا وجه لعده من المستنكر الذي لا يعمل به وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل
في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس لغلبة الصدق في ذلك الزمان قال عم خير القرون
قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول
الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الفسق
فلهذا اي لاجل الفسق العهد على الوجه المذكور صح عنده القضاء بظاهر العدالة ولم يصح عندهما

فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام

ان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر وشرط
العدالة لا تغني عن شرط الاسلام اما العقل فيعتبر فيها كماله وهو بعد البلوغ فلا يقبل
خبر الصبي والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام بتمامه احترز به عن ان يحضر رجل وقد مضى
صدر الكلام او يذهب قبل تمامه ثم فهم معناه اراد المعنى اللغوي في هذا الشرط لم يعتبر
في نقل القرآن لعدم الرخصة فيه اي النقل بالمعنى بخلاف الحديث ثم حفظ اللفظ ثم الثبات
عليه مع المراقبة الى حين الاداء هذا الاحتراز عن الغفلة بالتقصير في المراقبة لا اي سبب
كان وفيه ان الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا يقبلون

اخبار الاعراب الذين لم يتحقق فيهم تلك الشروط وشاع وذاع من غير نكير وكمالا ان يضم الى
هذا الوقوف على ما هو المراد او لم يقف على معانيه الشرعية اذ ح يلزم ان لا يوجد كمال الضبط
فيما ليس له معنى شرعي واما العدالة فهي الاستقامة بالانزجار عن محظورات دينه والمعتبر فيه ما لا يؤدي
الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل على داعي الهوى والشهوة فيقبل ان من ارتكب كبيرة
او اصر على الصغيرة سقطت عدالته دون من ابتلى بها من غير اصرار وخبر المجهول المردود في زماننا
الا انه انما يقبل عندنا لشهادة النبي عم على تلك القرون بالعدالة واما الاسلام فانا ظاهره
وان كان الكذب حراما في كل دين لان الكافر يسعى في هدم دين الاسلام تعصبا فيرد قوله
في اموره للتهمة وهو نوعان ظاهر بنشئه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى
كما هو الا ان في اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكتفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى
النبي عم فلهذا اي لاجل ان الاجمال كاف بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا الواجب
ان يوصف فيقال اهو كذا وكذا اي يسأله عن صفات الله تعالى الى ان يجب الى يعرفها المؤمنون
ويسأل اهو كذلك اي تشهد ان الله تعالى موصوف بتلك الصفات وعن النبي عم فاذا قال نعم
يكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبت هذه الشرائط يقبل حديثه
سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا في قذف تاب بخلاف الشهادة في حقوق الناس
فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة
والقضاء من باب الولاية الا يرى ان الشاهد يلزم القاضي القضاء والقاضي يلزم المقضي عليه وهذا
اي الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان المخبر لا يلزمه اي المخبر له شيئا بل يلزم بالتزام
اي يلزمه ما يلزم من الشرائع المنقولة بالتزامه لانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه الى الغير اي يلزم
الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط بمثله اي بمثل الحكم الذي

الذي يلزم على الغير تبعية لزومه اولا على الشاهد الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان
فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ
ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا اي يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان و
الشهادة ابدا من تمام الحد فبعد التوبة لا يقبل شهادة المحدود في القذف وان كان عدلا
لكن يقبل حديثه لعدالته وهذا وجه الفرق بقبول حديثه دون شهادته وقد ثبت عن
الصحابة رض قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة رض وهو عم قبل خبر بريرة وسلمان
قبل ان يعتقا **فصل** في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن رسول الله عم وهو
ظاهر وباطن اما الظاهر فكالارسال الارسال ترك الاسناد بان يقول الراوي
قال رسول الله عم بلا اسناد وكالاسناد حدثنا فلان عن رسول الله والمرسل منقطع
عن رسول الله ظاهرا لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا باطنا لما ذكر في المتن
من الدلائل الدالة على قبول المرسل ومرسل الصحابي مقبول بالاجماع ويحمل على السماع و
القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان يسنده غيره وان يرسله آخر وعلم
شيوخهما مختلفا او ان يعضده قول الصحابي او ان يعضده قول اكثر اهل العلم او ان علم
من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل لتحمل بصفات الراوي التي يتوقف قبول الرواية
على العلم بها ويقبل عندنا وعند مالك لان الصحابة رض ارسلوا قال البراء كل ما نحدثه
سمعنا من رسول الله عم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولو كان الاسناد اقوى من
الارسال لما عدلوا عنه ولان كلاما في ارسال العدل الذي لو شهد لا يظن
انه كذب على من روى عنه فعدم ظن كذبه على الرسول عم اولى فدل ارساله على ان
الواسطة عدل عنده ولا يلزم من هذا اعتبار ما ذكره الشافعي رح خامسا وهو قول

المسند لان الاصل اى الغالب فيه اذا وضح له الامر جزم بالنقل من غير اسناد واذا لم
نسبه الى المخبر ليحمله ما حمله اى ليحمل الناقل في ذلك الخبر الشيء الذي حمله سواى الناقل فالمرسل
يدل على انه وضح للناقل بخلاف المسند ولا باس بجهالته لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم
بالغفلة عن حال من سكت عنه جوابه عن الحد لان الشافعي الا ان يقال انه لو قال اخبرني
ثقة نقبل مع الجهل ولا يجزم ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هولاء يقبل عند البعض
لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروى الثقات مرسله
كما رواه مسندة مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة
الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس فانه معارض لقوله تعالى اسكنوهن الاية اما في السكنى فظاهر
واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم محمول عندنا على قراءة ابن مسعود وانفقوا
عليهن من وجدكم لا يقال الانكار رد حديثها لتهمة راويه بالكذب والنسيان لا المعارضة
الكتاب والا لما كان لقول عمر رضه حفظت ام نسيت صدقت ام كذبت معنى لانه معارض
بان يقال الانكار والمعارضة لا لتهمة الراوي الا لما كان لقوله لا ندع كتاب ربنا معنى
انه لا تعارض من وجهين لرد فقد يرد حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي فانه معارض
لقوله تعالى واستشهدوا الاية لانه اوجب رجلا او امرأتين عند عدم الرجلين وحيث نقل
الى ما ليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء
لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين مع الشاهد الواحد كافية لما اوجب حضور من هن
ممنوعات من الخروج والحضور في مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء بشاهد ويمين بدعة
واول من قضى به معاوية رضه وكحديث المصراة فانه معارض لقوله تعالى فاعتدوا الاية
واما برد لتقدم الكتاب حتى يكون عامة وظاهره او في خاص خبر الواحد ونسخه لا ينسخ ذلك

ذلك بهذا ولا يزاد به عليه اى لا ينسخ عام الكتاب بخاص خبر الواحد ولا يزاد بنصه على ظاهر الكتاب
احتج على هذا بقوله عم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على
كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا على ان كل حديث
يعارض كتاب الله تعالى فانه منسوخ وليس بحديث بل مفترى واجيب عنه بانه خبر واحد وقد خص منه
البعض اعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول ورد مع التخصيص
لانه فرع التناول ولا تناول فان المراد ما ترد في صدره عنه عم فلا تناول للمتواتر
والمشهور واما المعارضة بالخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين فانه معارض لقوله عم البينة على المدعي و
على من انكر حصر جنس البينة على المدعي وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الشاهد واليمين على المدعي
بخبر الواحد وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عم التمر بالتمر
مثلا بمثل لو لا انه قوله جيدها ورديها سواء على عدم الاعتبار لاختلاف الصفة وان لم يكن
يعارض قوله واذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم ذكر في الاسرار وغيره يكون ان
لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه
عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا
آخر لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الخلط مع الدقيق واما بكونه شاذا في البلوى العام
كحديث الجهر بالتسمية فانه لو وجد لاشتهر لتوافر الدواعي وعموم الحاجة اليه من جعل هذا النوع
من اقسام المعارضة ثم ارتكب التعسف في بيان كونه منها فقد التزم ما لا يلزم واما باعراض
الصحابة عنه كحديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اى جمهور الصحابة رضه اختلفوا في
الطلاق بحال الرجال ولم يرجعوا اليه وهذا يدل على عدم ثبوته وفيه نظر لجواز ان يكون ذلك
لكونه منسوخا والنسخ لا ينافي الاتصال بل يقرره اما بنقصان في الناقل لما كان الاتصال بوجود

الشرائط التي ذكرناها في الراوي فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال كخبر المستور
الا في القرون الثلثة لم يقبل الا في الصدر الاول لانه لا ثبت ولى القرن الثالث لان العدالة
فيها اصل بشهادة النبي عم فيقبل وفي غيرها المستور بمنزلة الفاسق وخبر الفاسق والمعتوه
يأتي بيانه في فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ
والمساهل اي الذي لا يبالي من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى اراد بالهوى ما يؤدي
الى الكفر او الفسق يشير الى ذلك قوله فانه لا يقبل به واتهم للشرائط المذكورة اي لانتفائها
في الراوي **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ اما السماع فهو العزيمة في
الباب وهو بان يقرأ المحدث عليك او تقرأه عليه فيقول هو كما قرأت فيقول نعم والاول
وهو طريقة الرسول عم اعلى عند المحدثين وقال ابو حنيفة كان ذلك احق منه لانه كان مامونا
عن السهو يعني عن القرار عليه اما في غيره فلا على ان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا
اذا قرأت يكون المحافظة من الطرفين واذا قرأ المحدث لا يكون المحافظ الا منه واما
الكتاب والرسالة فقائم مقام الخطاب فان الرسول عم كان يبلغ بالكتاب والارسال ايضا
والمختار في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا واما الرخصة فهي الاجازة
بان يقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب او مجموع مسموعاتي ونحوهما والمناولة بان يعطيه
كتاب سماعه بيده ويقول اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب ولا يكفي مجرد الاعطاء
فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب ان يقول اجازني ويجوز ايضا اخبرني وان لم يكن
عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما
ان امر السنة امر عظيم لا يتساهل فيه وفي صحة الاجازة من غير علم من الفساد ما لا يخفى ايضا
فيه فتح لباب التقصير في طلب العلم وهذا امر يترك به لا امر يقع به الاحتجاج جواب عما يقال

عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه
واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة ثم
انقلبت عزيمة صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكرة اي اذا راى الخط تذكر الحادثة
هذا هو الذي انقلب عزيمة وامام ما سمي به لان الراوي لم يستفد منه التذكر بل اعتمد
عليه اعتماد المقتدي على امامه وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو او خط غيره
او مجهولا والثاني لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف رح ان كان تحت يده يقبل
في الاحاديث وفي ديوان القضاء هو المجموع من قطع القراطيس للامن عن التزوير وان لم
يكن في يده يعمل في الاول اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة دون الثاني
ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى لو كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رح يقبل في الكل
ايضا اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيها نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف
يجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا واما الخط المجهول فان ضم اليه جماعة لا يتوهم تواطؤهم
في مثله والنسبة تامة وتمامها بذكر الاب والجد يقبل والا فلا واما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض
اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرءا سمع منا مقالة فوعاها واداها
كما سمعها والنقل بالمعنى ليس اداء كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم يعني ان له عم فضيلة على
الغير في نظم الكلام واداء فالظاهر ان الراوي لا يقدر على اداء ما قصده بغير عبارته وعند
عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول وفي التبرك بلفظه عم اولى ودلالة الحديث المذكور
على التفضيل لانه دعا للناقل باللفظ لكونه افضل لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وعدم الوقوف على جميع ما اراده بلفظه لا يقتضي نقل بعضه بعدما علم انه
مراد منه اي من ذلك اللفظ جواب عن قوله ولانه عم مخصوص بجوامع وهو اي الحديث في ذلك

اى فى النقل بالمعنى انواع مما كان محكما اى متضح المعنى بحيث لا شتبه يجوز للعالم باللغة كالـ
ظاهر المحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة يحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا او
جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان فى الاول اى فى المشترك احتمال التاويل وبيان ولا
حجة على غيره وفى الثانى لا يؤمن الغلط فيه لقصور فهم الغير عن احاطة مقاصده صلى الله عليه وسلم واما المجمل
والمتشابه فخارج عن المبحث لعدم احتمال النقل بالمعنى فيهما ضرورة ان نقله فرع فهمه وهو
غير متصور فيهما فصل فى الطعن وهو اما من الراوى او من غيره الاول بان
عمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عايشة رض ايما امراة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل فانها بعد ما روته زوجت ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب وفيه نظر لان
غيبته لا يستلزم ان يكون النكاح بلا ولى لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب
وكحديث ابن عمر رض فى رفع اليدين فى الركوع فان مجاهدا قال صحبت ابن عمر رض سنين
فلم اره رفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح وفيه قصور اذ لا دلالة فيما ذكر على ان صحبته كانت
بعد الرواية وان عمل بخلافه قبلها او لا يعلم التاريخ لا يصير جرحا وكذا العمل ببعض المحتملات
اى عمل الراوى ببعض محتملات ما رواه فانه رد منه لكنه بطريق التاويل لا جرح كحديث
ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه فانه قال لا يقتل المرتدة وان انكره مطلقا
كحديث عايشة رض فان الزهرى من رواته وقد انكره لا يكون جرحا عند محمد ره
كقصة ذى اليدين وهى ما روى ان النبى عم صلى احدى العشائين فسلم على راس الركعتين
فقام ذو اليدين فقال يا رسول الله عم اقصرت الصلوة ام نسيتها يا رسول الله
فقال عم كل ذلك لم يكن فقال بعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم ابو بكر وعمر
فقال احق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام فصلى ركعتين فقيل رواتهما انه سلم على

على راس الركعتين مع انه انكر ذلك اولا وانما تكلم على ظن انه اتم الصلوة فكان فى حكم الناسى
ومن ذهب الى ان كلام الناسى ايضا يبطل الصلوة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام فى الصلوة
حال فى الاسلام وحديث ذى اليدين ليس بحجة لان النبى عم ذكره فعمل بذكره وعلمه وهو
الظاهر من حاله والكلام فيما اذا انكر الراوى ولم يرجع عن ذلك فاين هذا من ذاك ولان
الحمل على نسيانه اولى من تكذيب الثقة الذى روى عنه وفيه نظر لان لزوم تكذيب الثقة ثم
لجواز ان يكون سهوا او نسيانا ويكون جرحا عند ابى يوسف لان عمارا قال لعمر رض اما
تذكر حيث كنا فى ابل فاجنبت فتمعكت فى التراب اى تمرغت فذكرت ذلك لرسول الله
فقال انما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكره عمر رض فلم يقبل قوله ووجه التمسك به ان عمارا
كان عدلا فالمانع من القبول انه حكى حضور عمر رض وهو لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن
رجل حديث وهو لا يتذكر لا يكون مقبولا ونقل البخارى عن شقيق انه قال كنت مع عبد الله
بن مسعود وابى موسى الاشعرى رض فقال ابو موسى الم تسمع قول عمار رض فقال عبد الله الم تر ان
عمر لم يقنع بقوله وهذا نوع خلاف فيما فى شاهدين شهدا على قاض بانه قضى بهذا ولم يتذكر
القاضى والثانى ان كان من الصحابة رض فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا كالبكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام فانه لم يعمل به عمر وعلى رض ولا يخفى مثل ذلك الحكم عليهما لان مورد الحديث كثير الوقوع فلا
حديث القهقهة ونفى عمر رض رجلا كان سيئا ولذلك لم يجلده ايضا حلف والله لا انفى ابدا
حين سمع لحوق الرجل بالروم مرتدا ولو كان حدا ما حلف على تركه وفيما لا يحتمل الخفاء لا
جرحا كما لم يعمل ابو موسى بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلوة لانه من الحوادث النادرة
فيحمل على الخفاء عليه وان كان من ائمة الحديث فان كان الطعن مجملا بان يقول هذا الحديث
غير ثابت او منكر او مجروح او رواته متروك الحديث او غير العدل لا يقبل لان العدالة اصل

فى كل مسلم فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا فيحمل على
الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق انه ان
كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا وان
كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من اهل النصيحة لا من اهل العداوة
والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا مثل ركض الخيل وارسال الكلب والمزاح
وتحمل الحديث فى الصغر والاستكثار من فروع الفقه ونحو ذلك يطلب تفصيله من الاصول
عليه السلام **فصل** فى محل الخبر اى الحادثة التى ورد فيها الخبر والمراد خبر الرسول
وهو اما حقوق الله تعالى وهى اما العبادات او العقوبات والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته يقبل خبره وان خبر
الفاسق والمستور يتحرى لان هذا اى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته امر لا يستقيم تلقيه
من جهة العدول اذ فى كثير من الاحوال لا يحضر العدل عنده فما فى اشتراط العدالة فى الخبر عنه
حرج فلم يسقط خبر الفاسق والمستور عن الاعتبار لكن اوجبنا انضمام التحرى بخلاف
امر الحديث فان الذين يتلقونه العلماء الاتقياء فى الغالب فلا حرج فى اسقاط قول
الفاسق والمستور عن الاعتبار فيه اما اخبار الصبى والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها اى فى
الديانات اصلا اى لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحرى اذا اخبر عن طهارة الماء ونجاسته
والثانى اى العقوبات كذلك اى يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة عند ابى يوسف
لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل فى الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص
فعلم انها تثبت بما فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص ثابت قطعا من جهة المتن والدلالة
كحرمة الضرب الثابتة بدلالة نص الكتاب وهو قوله تعالى فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس كذلك

كذلك اذ لا قطع فيه من جهة المتن وعندهما اى عند ابى حنيفة ومحمد لا لتمكن الشبهة فى الدليل
والحد يندرئ بها وانما يثبت بالبينة بالنص اى كان القياس ان لا يثبت العقوبات
كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فيكون
البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها وانما ثبت بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس
على ذلك ثبوتها بحديث رواية الواحد واما حقوق العباد فتثبت بخبر الواحد بالشرائط
واما ثبوتها بخبر تكون فى معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا بد فيه من لفظ الشهادة
والولاية فلا تقبل شهادة الصبى والعبد والعدد عند الامكان فلا يشترط فيما لا يمكن
العدالة مع سائر شرائط الرواية صيانة للحقوق المعصومة عن الثبوت بدون النصاب
ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال فطر لها حكم هذا القسم
لما فيه من حقوق التزوير والتلبيس وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا
وما اشبه ذلك كالودائع والامانات يثبت بخبر الواحد بشرط التمييز والتحرى على ما ذكره الكرخى
فى اصوله وكلام البزدوى فيه مضطرب ومحمد ذكره فى كتاب الاستحسان ولم يذكره فى الجامع
الصغير والوجه اشتراط العدم الحرج فيه دون البلوغ والاسلام والعدالة فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبى والكافر لانه لا الزام فيه ولا ضرورة الا انه ههنا فان فى اشتراط البلوغ
والاسلام والعدالة فى هذه الامور غاية الحرج لان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه
واستعمال العدول من المسلمين لا يتيسرون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاهل القرى
الطهارة والنجاسة فان ضرورتها غير لازمة قد سبق ان امر الطهارة والنجاسة مما يستقيم
تلقيه من جهة العدول ففيه ايماء الى ان الضرورة حاصلة فى قبول خبر غير العدل فيهما وذكر ههنا
ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن اما فى المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير

العدل ثم مطلقا بل مع انضمام التحري وقيل منها مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه
كعزل الوكيل فانه من حيث انه يبطل عمله في المستقبل الزام ومن حيث ان الموكل يتصرف في
حق نفسه ليس بالزام وحجر المأذون وفسخ الشركة لما ذكرنا آنفا وانكاح الولي البكر البالغة
فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه
تمكن لها فسخه ليس بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان
كان فضوليا يشترط العدد او العدالة على الاصح رعاية للشبهين اي شبه الالزام وشبه
عدم الالزام لم يقل بعد وجود سائر الشروط اذ به يحصل قصور في رعاية عدم الالزام وهو
غير مذكور في المبسوط فلهذا قال فخر الاسلام وغيره يحتمل ان يشترط سائر شرائط الشهادة
عنده واما عندهما فلا يشترط وانما فرقوا بين الوكيل والرسول وبين الفضولي لانهما يقومان
مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط فيهما ما شرط الاخبار من العدد والعدالة
بخلاف الفضولي وايضا فلما يتطرق الكذب في الوكالة والرسالة واما الاخبار الحادثة في
غيرهما فكثير الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولوم الضرر في الاول ليس اشد والله اعلم

فصل في افعاله عم يعني الافعال التي تكون عن قصد منها ما يقتدى به وهو مباح ومحرم
رخصة فيه كنقض اليمين بتحريم الحلال قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومستحب
وواجب وفرض والفرق بينهما واضح في الصلوة والحج وغير المقتدى به وهو ما خصوص
او زلة وهي الصغيرة التي يفعلها من غير قصد اليها وصادرة عن غفلة كالذي ذكر في حديث
ذي اليدين من الفعل والقول لا بد ان ينبه على هذا القسم اي الذي غير المقتدى به فعله
المطلق يتنوع على ما يتنوع ما يقتدى به على اربعة انواع والمراد من الاطلاق خلوه عن قرينة
تعين واحدا منها يوجب التوقف عند البعض لتحمل بصفته ولا يحصل المتابعة الا باتيانه

الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن امره اي فعله وطريقته وعند الكرخي ان علم صفة فعله انه فعله فرضا او واجبا او ندبا
او مباحا يتبع فيه بتلك الصفة والا اي ان لم يعلم صفته يثبت المتيقن وهو الجواز ولا يلزمنا
لنا اتباعه لاحتمال ان يكون مخصوصا به ونحن نقول مع الاحتمال خلاف الظاهر ولنا ان
نعمل بالظاهر الى ان يثبت خلافه وقال الجصاص وهو المختار الجواز متيقن ولنا اتباعه لانه
بعث للتعدي في افعاله قال الله تعالى لابراهيم عم اني جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة
فالاتباع له لازم حتى يقوم دليل الصارف عنه من الاختصاص وكونه زلة او صادرا عن غفلة
وغير ذلك مسئلة ما يكره في حقنا قد يستحب في حقه عم بل يجب عليه تعليما للجواز بانه غير
مكروه وقد روي انه عم صلى ما عند تغيب الشفق قال في التبيين هو محمول عندنا على
انه عم فعل ذلك لبيان امتداد الوقت فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن
والاول ثلثة اقسام ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والثاني
من هذا القبيل وما وضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عم ان روح القدس
نفث في روعي ان نفسا لن تموت الحديث الروع القلب وفي التيسير خاطر الملك وما تبدى
لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى بان اراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما اراك
الله تعالى وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لا يكون حجة على غيره والالهام الرحماني
ادخل القسم الثالث في النوع الثاني من الوحي والثاني ما ينال بالرأي والاجتهاد وفيه خلاف
فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير لقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى فانه يدل على ان كل
ما ينطق به انما هو وحي لا غير والمفهوم من الوحي ما هو الظاهر ولان الاجتهاد يحتمل الخطا فلا
الا عند العجز عما لا يحتمله ولا عجز له لوجود الوحي القاطع وعند البعض له العمل بهما مطلقا والمختار

عندنا انه عم مامور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي ما رجو
نزوله فاذا خاف الفوت في الحادثة يعمل بالرأي لعموم امر الاعتبار بقوله تعالى فاعتبروا فانه اوجب
الاجتهاد وعليه عم وحكم داود وسليمان عليهما السلام بالرأي في نفش غنم القوم والنفش الانتشار
بالليل ذكره صاحب الكشاف والقصة معروفة يطلب تفصيلها من كتب التفسير ولان العمل بالرأي
ولو وقع عنه حيث قال ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته الحديث روي ان خثعمية قالت
يا رسول الله ان فريضة الحج ادركت ابي شيخا كبيرا لا يستطيع ان يستمسك على الراحلة فيجزيني
ان احج عنه فقال عم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك فقالت نعم
قال فدين الله احق ان يقبل وقال ارأيت لو تمضمضت بماء الحديث روي ان عمر رض سأل
النبي عم عن قبلة الصائم فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك فكنى فيهما اي في هاتين
مجال ان يقال انه عم علمه بالوحي لانه بينه بطريق القياس لكونه موافقا له وتقريبا
الى الفهم ولانه عم عالم بعلل النصوص فيلزم العمل في صورة الفرع الذي يوجد فيه العلة وذلك
بالاجتهاد ولانه عم شاور اصحابه رض في كثير من الحوادث فاخذ في اسارى بدر برأي
ابي بكر رض حيث قال فيهم قومك واهلك استبقهم لعل الله ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تتقوى
بها اصحابك وكان ذلك سوء الرأي عنده عم فخير اصحابه فاخذوا الفدية فنزل قوله تعالى
ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد
الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم اي لولا حكم الله
سبق وهو انه لا يعاقب احدا بالخطأ وكان هذا خطأ في الاجتهاد لان قتلهم كان اعز
للاسلام واهيب لمن وراءهم واقل لشوكتهم روي انه عم قال لو نزل العذاب لما نجا منه
غير عمر وسعد بن معاذ لانهما اشارا بالاثخان ولهذه الآية تتمة اخرى نذكره في باب الاجتهاد

الاجتهاد باذن الله تعالى ومثل ذلك كثير منها ما روي ان رسول الله عم اراد يوم الاحزاب
ان يعطي المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة رض فقالا
ان كان هذا عن وحي فسمعا وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قال عم اني
رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك واذا جاز
له عم العمل برأي الغير فبرأيه اولى لانه اقوى ولما كان عم متعبدا بالاجتهاد كان حكمه به ايضا
وحيا لا نطقا عن الهوى جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحي يوحى
واجتهاده عم لا يحتمل الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذي يسنده الاجتهاد
وبهذا خرج الجواب عن قولهم لا الهم الا فقد بر لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى
لا يحتمل الخطأ لا ابتداء ولا بقاء اي لا يحتمله اصلا والباطن يحتمله ابتداء اي الوحي الباطن وهو الاجتهاد
يحتمل الخطأ في حالة الابتداء وان لم يحتمله بقاء اي ان لم يحتمل القرار عليه

فصل

في شرائع من قبلنا اي شرائع الانبياء الماضين يلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده ونحوه
مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولان الاصل في الشرائع
الخصوصية بالخصوص او الخصوص بزمان الا بدليل على ان كان نبي يبعث الاول كلوط لا لابراهيم
وهرون لموسى عم كما كان في المكان اي كما كان الاصل فيها الخصوص بالمكان كشعيب عم في اهل
مدين واصحاب الايكة وموسى عم فيمن ارسل اليهم وما ذكروا اي ما تمسكوا به من النصوص فمحمول على الاصول
الدين وكلامنا في فروعه وعند البعض يلزمنا على انه شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب
الذين الآية والارث يصير ملكا للوارث خصوصا فيعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عم ولقوله عم
لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي وبهذا تبين ان الرسول المتقدم بعث للمتاخر يكون كالامة
من امته في لزوم اتباع شريعته لو كان حيا والعمل بالخصوص نبينا عم لا اختصاصه بالرسالة العامة وما ذكروا

غير مختص بالاصول بل في الجميع رد لما ذكره الغزنوي الكاكي ولما ورد عليه ان بعض احكامهم مما نسخ
النسخ فلا يقتدى به يكون مغيرا له لا معدما فاندارك دفعه بقوله والنسخ ليس تغييرا بل
بيان لمدة الحكم فما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا اتباعه على انه
شرايع لانبياء ع والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا
ان يقص الله علينا من غير انكار **فصل** منع المعتزلة تفويض الحكم الى راي النبي
او العالم اي يجوز ان يقول الله للنبي ع او العالم احكم بما شئت لان الحكم الشرعي يتبع
المصلحة لان الاحكام التكليفية انما شرعت لتحصيل المصالح والا لكان عبثا ولو فوض
الحكم الى راي العبد فربما حكم بما ليس بمصلحة وما ليس بمصلحة باختياره لان الحقيقة لا تنقلب
بالاختيار قلنا الاصل الذي بنيتم دليلكم عليه وهو ان شرعية الحكم لتحصيل المصالح ممنوع
وان سلم فلم لا يجوز ان يكون اختياره فيما فوض الحكم الى رايه امارة المصلحة وكاشفا عنها
بان لا يختار الا ما فيه مصلحة فلا يلزم ما ذكر وعندنا هو جائز لعدم المانع وجزم بوقوعه
موسى بن عمران وهو واحد من علمائنا هذه لانه لقوله ع بعد ما قتل النضر بن الحارث وقد انشدت
ابنته ابياتا من جملتها امحمد ولانت نجل نجيبة من قومها والفحل فحل معرق ما كان
ضرك لو مننت وربما من الفتى وهو المغيظ المحنق لو سمعت ما قلت اي لو سمعت
شعرها ما قتلت اباه وهذا يدل على ان الحكم كان مفوضا اليه اذ لو كان قتله بامر الله
لقتله ولو سمع شعرها الف مرة وقوله ع في جواب الاقرع بن حابس حين قال ع ايها
الناس كتب عليكم الحج فقال الاقرع اكل عام لو قلت ذلك لوجب وهذا ايضا يدل
على ان ايجاب الحج كان بمشيته ع ونظائرها منها ان النبي ع قال ان الله حرم مكة
يوم خلق السموات والارض لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها فقال العباس رض يا رسول الله

الا الاذخر وهذا ايضا يدل على التفويض الى رايه ع في جواب ما ذكره
العلماء اي لعل تلك الصور الدالة على التفويض ثبتت بنصوص محتملة للاستثناء لعل ان
اوحي اليه قبل قتل النضر اقتله الا ان ينشد ابنته فح جاز لك ابقاؤه واوحي اليه ان
اكتب الحج على الناس مرة الا ان يسال عنك الاقرع فانه ح جاز لك ان تقول كل
سنة وقس على ذلك نظايرها وكذا الحمل الاذخر بوحي سريع ولا يخفى ما فيه من البعد وتوقف
الشافعي في هذه المسئلة لانه لم يظفر على ما يصلح دليلا على شيء من الطرفين والظاهر من سؤال
عثمان رض وجواب الرسول ع في تقسيم سهم ذوي القربى هو الوقوع روي عن جبير بن
مطعم رض قال لما قسم رسول الله سهم ذوي القربى بين بني هاشم وبني المطلب اتيت انا
وعثمان رسول الله ع فقلنا يا رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم لمكانك الذي
وضعك الله فيهم ارايت بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا يعني بني عبد شمس وابن نوفل وانما
نحن وهم منك بمنزلة واحدة فقال ع انهم لم يفارقوني في جاهلية ولا اسلام وانما
بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه ولولا عند عثمان وجبير رض ان
التقسيم بمشيته ع لما ساغ لهما السؤال ولو اخطأ في اعتقادهما ذلك لما جاز تقريره ع
بالسكوت عن بيان فساده **فصل** في تقليد الصحابي ع يجب اجماعا فيما شاع
فسكتوا مسلمين احترز به عن سكوت ابن عباس رض في مسئلة العول ولا يجب اجماعا فيما ثبت
بينهم لم يفعل فيما ثبت الخلاف بينهم لان المعتبر الاختلاف دون الخلاف واختلف في غيرهما وهو
وهو ما لم يعلم فيه الاختلاف ولا الاتفاق فعند الشافعي ره لا يجب لانه لما لم يرفعه احتمل ان
وفي الاجتهاد هم وساير المجتهدين سواء قال الشافعي ره في القديم قول الصحابي حجة ان
انتشر ولم يخالف وفي الجديد لا يقلد العالم صحابيا كما لا يقلد عالما اخر وهو المختار كذا في

المنهاج لاطلاق قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار لم يقبل العموم لان الاحتجاج بعدم
تقييد الاعتبار بعدم مخالفة الصحابي لا بعدم اختصاص الامر المذكور بالبعض ولان اجتهاد
غير النبي عم يحتمل الخطا بقاءً هذا على راي المخطئة واما على راي المصوبة وهم عامة الاشاعرة
والباقلاني والغزالي والمزني وكثير من المعتزلة فالاجتهاد مطلقا لا يحتمل الخطا اصلا وعند
ابي سعيد البردعي يجب مطلقا لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وفي التشبيه
بالنجوم اشارة الى ان المراد علماؤهم ولان الغالب في اقوالهم السماع من حضرة الرسالة
واجتهادهم اقرب الى الصواب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولانهم اختصوا بالسبق في الدين
وبركة صحبة النبي عم والكون في خير القرون ومنهم من قال يجب تقليد ابي بكر وعمر رض خاصة
لقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رض هذا ما ذكر في شروح المنهاج وفي اصول
البزدوي ومنهم من فصل في التقليد فقلد الخلفاء الراشدين رض وامثالهم وعند الكرخي رح
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والكذب منتف لا فيما يدرك لان
القول بالراي منهم مشهور والمجتهد قد يخطئ والسلوك مسلكهم في الاجتهاد واقتداء جواب عن
الاحتجاج بقوله عم اصحابي كالنجوم الخ والمراد من الاقتداء بالشيخين متابعتهما في السيرة
والسياسة لا في المذهب والا لكان تقليد بعض الصحابة بعضها واجبا وهو خلاف الاجماع
وهذا جواب عن الاحتجاج بقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي الخ واما التابعي فلا خلاف في
انه لا يترك القياس بقوله وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابة رض حتى لا يتم اجماعهم
مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رح لا يعتد به لنا انه لما ادرك عصرهم وسوغوا
الاجتهاد والمزاحمة معهم في الفتوى والحكم بخلاف رايهم قد صار هو كواحد منهم فيما ينبني
على الاجتهاد والراي ثم الاجماع لا ينعقد مع خلاف واحد منهم فكذلك لا ينعقد مع خلافه لانه

لان شرط انعقاد الاجماع ان لا يكون احد ممن سوغ له الاجتهاد في ذلك العصر
مخالفا وقد ثبت ان عمر وعليا قلدا شريحا القضاء بعد ما ظهر منه مخالفتهما في
الراي وانما قلداه القضاء ليحكم برايه وقد روي ان عمر رض كتب الى شريح اقض بما في كتاب الله
فان لم تجد فبسنة رسول الله فان لم تجد فاجتهد برايك وصح ان عليا تحاكم اليه وقضى عليه
بخلاف رايه برد شهادة الحسن رض وكان مذهب علي رض قبول شهادة الولد لوالده وان ابن عباس
رجع الى قول مسروق في النذر بذبح الولد فاوجب عليه شاة بعد ما كان يوجب عليه مائة
من الابل **الركن الثالث في الاجماع** وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عم في عصر
ظرف للاتفاق معناه زمان ما قل او كثر على امر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن
قبل فخرج بهذا غير الديني والديني العقلي من العقلي والحسي والظني من الحسي الاصولي
الذي يصير باتفاقهم على الاخبار به اغلب على الظن بحيث يبلغ حد الطمانينة كخبر الواحد الذي
يصير بخبر مشهور اذ لا دخل للاجتهاد فيه ويندرج فيه باقي الاقسام واطلق ابن الحاجب وغيره الامر
ليعم الشرعي وغيره حتى يجب اتباع اجماع المجتهدين في امر الحرب ونحوها ويرد عليه ان تارك
الاتباع ان اثم فهو امر شرعي ديني فلا وجه للعدول عن الخصوص الى العموم والا فلا معنى
للوجوب من قيده بالشرعي واراد به ما لا يدرك لولا خطاب الشارع لم يصب والبحث في امور
الاول ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت اما بالتكلم منهم او بعملهم به فيما يكون من بابه
والرخصة ان يتكلم البعض او يعمل به ويسكت الباقي بعد بلوغ ذلك اليهم ومضي مدة التامل اي
مثل هذا الاجماع ويسمى اجماع السكوتي لا يكفر جاحده وان كان من الادلة القطعية بمنزلة
العام من النصوص وعند البعض لا يثبت الاجماع بالسكوت لان عمر رض شاور الصحابة رض في مال
فضل عنده فشار بعض الصحابة رض بتاخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلي رض ساكت

سأله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى حديثا في ذلك فعمل عمر رض بذلك ولم يجعل سكوته
دليلا للموافقة حتى شاوره وجوز علي رض السكوت مع ان الحق عنده في خلافهم وشاورهم
في املاص المغيبة التي بعث اليها فزعت فاملصت فاشاروا بان لا غرم قالوا انما انت مؤدب
وما اردت الا الخير فلا شيء عليك وعلي رض ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة فلم يكن
سكوته تسليما ولانه اي ولان سكوت البعض قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رض حين اظهر
الخلاف في مسئلة العول بعد موت عمر رض ما منعك ان تخبر عمر رض بقولك في العول
هلا ذكرته في زمن عمر رض فقال هبته قال كنت صبيا وكان عمر رض مهيبا فهبته ولانه اي ولان
ذلك لا يكون سببا لعدم اظهار ما هو الحق عنده الى ان ينقضي عصر عمر رض على انه كان يقدمه
ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم
ولانه قد يكون للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار كاعتقاد حقية كل مجتهد وكون
القائل اكبر سنا او اعظم قدرا او اوفر علما وبعد استقرار الخلاف ولنا ان شرط الكلام من كل
غير معتاد واما المعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم واذا كان عنده مخالفا
فالسكوت حرام والعدول لم يقل والصحابة لعدم اختصاص الحكم بهم لا يتهمون بذلك فاما ما
فاما سكت مراعيا شرائط الصيانة عن الفوت حيث تكلم واظهر الخلاف قبل انقضاء
المجلس وذلك جائز تعظيما للفتيا وحديث ابن عباس رض غير صحيح ولقد احسن من قال ومتى
كان الناس يحتفظون من عمر رض في اظهار الحق مع قوله ع م ادار الحق معه ولكان النبي
واسرع قبولا للحق من غيره ولما شرطنا مضي مدة التأمل لم يبق وجه لما قيل انه قد يكون
للتأمل واما احتمال ان يكون السكوت لامر آخر فقد اشرنا الى وجه اندفاعه حيث قال واذا
كان عنده مخالفا فالسكوت حرام والمعتبر في الرخصة انما هو السكوت قبل استقرار الخلاف

الخلاف **مسئلة** اذا اختلف الصحابة رض في حادثة على قولين او اقوال بل محصورة
يكون اجماعا على نفي قول آخر عندنا لان الحق لا يعدوهم فليس لاحد ان يحدث قولا
آخر برأيه وكذا في غير الصحابة رض عند بعض مشايخنا لان المعنى الذي ذكر يوجب المساواة وبعضهم
خصوا ذلك بهم لما لهم من الفضل والتقدم مثال ما ذكر انهم اختلفوا في عدة حامل توفي عنها زوجها
فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول
ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة
فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع الابوين والزوجة معهما فعند
البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين فيهما فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في علة الربا فعند ائمتنا هي الكيل والوزن مع الجنس
وعند الشافعي الطعم والجنس شرط محض وفي الذهب والفضة الثمنية وعند مالك الادخار او
النقد مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب
الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالقول
بالفصل ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الخارج عن غير السبيلين فعند البعض الواجب
غسل المخرج فقط وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط فشمول العدم والوجود قول ثالث
لم يقل به احد وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي المس ناقض
دون الخروج فشمول العدم او الوجود قول ثالث لم يقل به احد وقال بعض المتأخرين
الحق هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز
والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا
لان الواجب اما ابعد الاجلين واما وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فانه يشتمل على الاشتراك ونوع عدم

الجواز الا كتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم
جريان الحد ومثال الكل الباقية فان في كل صورة منها ليس الا مخالفة مذهب واحد لا
مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم لكل مجتهد وافق مجتهدا في خلافه ان لا يوافقه
في سائر الخلافيات وهذا باطل اجماعا فان ابا حنيفة وافق ابن مسعود رض في ان عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها بوضع الحمل ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان ولم يقل احد
بان المجموع المركب من القولين المذكورين مخالف لاجماع ابن مسعود رض وغيره اما عنده
فلثبوت الثاني واما عند غيره فلانتفاء الاول ونظاير هذا اكثر من ان يحصى وبالجملة التفصيل
المذكور اصل كلي يفيد معرفة احكام الجزئيات فلا يخفى على الناظر في المسائل ان القول الثالث
هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان ام لا وليس على الاصولي التعرض لتفاصيل
الجزئيات وما ادعاه الخصم من ان القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع في جميع الصور
غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت احد الشمولين بالاجماع في مسئلة الزوج او الزوجة
مع الابوين كيف وقد تصدق انه لا شيء من الشمولين مجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض لهذا
احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل في زوج وابوين دون زوجة وابوين وقال
تابعي آخر بالعكس وكذا في البواقي مثلا الاجماع على وجوب غسل اعضاء الوضوء المخالفة
للمسح ره واذا اصدق انه لا شيء ولا واحدا من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق
ان احدهما واجبة اجماعا غاية ما في الامر بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم
في كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم في شيء من الافراد
بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر
قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد واما مسئلة علة الربوا فلا يخفى ان القول الرابع

ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس اصلا كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع
الاتفاق لاقوال الثلثة الا على اعتبار الجنس وعدم القول بالعقل وان اشتهر في المناظرات
كذلك مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصح الزاما للخصم بان يلزمه من ابطال التفصيل
مذهبه هذا الكلام بقي ان الوجوب في الحلى ان الوجوب في النصاب لا يخلو من ان يكون ثابتا اولا وعلى
الاول يكون ثابتا في الحلى اتفاقا وعلى الثاني ايضا يكون ثابتا فيه والا لزم عدم الثبوت
فيهما وهو مختلف اجماعا وهذا لا يفيد حقية الوجوب في الحلى لكن يفيد الزام الشافعي بناء على انه
لا يقول بصحة العدمين واعلم ان الضابط في تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة
لا يلزم ذلك هو ان القولين ان كانا يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي فاحداث
القول الثالث ابطال للاجماع وان لم يشتركا في ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا
بالحقيقة او كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع
وعند تقرر هذا الضابط لا بد من النظر في ان اي موضع يشترك فيه القولان في حكم واحد
شرعي واي موضع لا يشتركان فيه في ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين او الاقوال قد يكون
حكما متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا باكثر من محل واحد اما الاول فالقولان فيه قد يظهر
اشتراكهما في حكم واحد شرعي فيبطل الثالث كما في مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر
عدم اشتراكهما في ذلك كما في مسئلة الربوا فلا يبطل القول الآخر وقد يكون بحيث يمكن ان
يخرج منهما اشتراك في حكم واحد شرعي وافتراق بين امرين ومع ان كان الافتراق حكما
حكم به الشرع كما في مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان في اثبات نسب الولد
من احدهما وفي ان الثبوت من احدهما ينافي الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول
الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود اعني ثبوت النسب منهما جميعا او شمول العدم اعني

عدم ثبوته من واحد منهما اصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما في مسئلة الخارج
من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير اعني الوضوء او غسل المخرج وعلى
الافتراق اعني كون الواجب احدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب احدهما ينافي وجوب
فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم اعني عدم وجوب شيء منهما كان باطلا لابطاله الاجماع السابق
وان كان قولا بشمول الوجود اعني وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع
ليس على اطلاقه واما الثاني وهو ان يكون المختلف فيه حكما متعلقا باكثر من محل واحد فا
القولين انما تتصور بثلثة اوجه الاول ان يكون احدهما قائلا بثبوت الحكم في صورة
معينة وعدم ثبوته في الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقولنا بالانتقاض بالخارج
من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعي رح بالعكس فالقول بشمول حكم الانتقاض
او بعدم شموله لا يكون ابطالا لحكم شرعي مجمع عليه الثاني ان يكون احدهما قائلا بالثبوت
في الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم ويسمى هذا
عدم القائل بالفصل والاجماع المركب اعم من هذا فان اتفق الشمولان على حكم واحد
كتسوية الاب والجد في الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والا فلا كالقول بجواز
الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث ان يكون احدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين بعينها
والعدم في الاخرى والآخر قائلا بالثبوت في كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت
في صورة بعينها او بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم في صورة بعينها فيكون القول الثالث
ابطالا لمجمع عليه كمسئلة الصلوة في الكعبة نفلا وفرضا فان كلاهما جائز عندنا دون
عند الشافعي فجواز الاول متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او بجواز الثاني دون الاول
خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عندنا دون الاول وعند

وعند الشافعي رح كل واحد منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك او
افادة الاول دون الثاني خلاف الاجماع هذا غاية البيان لبعض ما ورد عليه واما الثاني
ففي اهلية من ينعقد به الاجماع واما انه مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة
وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب او السفه
يعني يلزم صاحب البدعة احد الامرين المذكورين لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يدعو ومع
ذلك يعاند الحق ويكابر فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها او السفه خفة واضطراب
يحمله على ان يخالف العقل لقلة التأمل واما عامة الناس فيما لا يحتاج الى الرأي اى فيما
سند الاجماع قطعيا فلا يفيد الاجماع الا زيادة تأكيد كنقل القرآن وامهات الشرائع
في الاجماع كالمجتهدين وليس المراد انه لو لم يوافق عامة الناس لم ينعقد الاجماع حتى لا
يجاحد بناء على بقاء مخالف واحد بل المراد انه يلزمهم الدخول في الاتفاق حتى لا يكون
لاحد من الخواص والعوام التفرد عنه والمخالفة فيه لكونه من ضروريات الدين وفيما يحتاج
الى الرأي اى لا يكون سنده موجبا للقطع بل يحصل القطع بالاجماع ولا عبرة بهم لا
بمعنى ان الاجماع ينعقد بدونهم لان عدم العبرة بهم بهذا المعنى غير مختصة بهذا النوع من الاجماع
بل ثابتة في النوع الاول ايضا بل بمعنى انه لا يلزمهم الدخول في الاتفاق في هذا النوع وبعض
الناس خصوا الاجماع بالصحابة رض لانهم هم الاصول في امور الدين وخير الناس بعد رسول الله
لانهم صحبوه وسمعوا منه علم التنزيل والتأويل وبعض بعترته لانهم اهل الطهارة ونفي الرجس عنهم بالنص
وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطأ رجس وبعض باهل المدينة
لقوله عم ان المدينة طيبة تنفي خبثها والخطأ خبث قلنا هذه الامور زائدة على الاهلية
وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص حتى يتم ما مر او لانسلم ان الخطأ الاجتهادي رجس

وحيث وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم
وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا وربما كان
اختلف الصحابة والمخالف واحد مقابلة الجمع الكثير هذا ما ذكره الكرخي وهو قول الشافعي
ايضا وقال السرخسي في اصوله الاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي ان الواحد اذا خالف
الجماعة فان سوغوا له ذلك الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بدونه بمنزلة خلاف ابن عباس
للصحابة في زوج وابوين وامراة وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا
له الاجتهاد وانكروا عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدونه بمنزلة قول ابن عباس
في حل التفاضل في اموال الربوا فان الصحابة لم يسوغوا له هذا الاجتهاد والسواد الاعظم
عامة المسلمين ممن هو من اهل الاجتهاد احتراز عن اهل البدعة منهم كالمعتزلة وساير فرق
الضلال فان المطلق ينصرف الى الكمال والكامل من الامة الذي اتبع الرسول في جميع اقواله
وافعاله وهم اهل السنة والجماعة واما الثاني ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا
وعند الشافعي شرط ان يموتوا اي جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول
الحادثة على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم عن ذلك وفائدة ذلك جواز الرجوع
قبل الانقراض ودخول من سيحدث قبل جواز الرجوع ودخول من ادرك عصرهم
من المجتهدين في اجماعهم ايضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة
بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع
البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا مسئلة شرط البعض كونه اي كون الاجماع
في مسئلة غير مجتهد فيها في السلف فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتاخر لان
ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه وهو باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض

بعض السلف والمختار عدم اشتراطه قال شمس الائمة الحلواني ان الرواية محفوظة عن محمد رحمه الله
ان قضاء القاضي بجواز بيع ام الولد باطل وقد كان هذا مختلفا فيه بين الصحابة ثم اتفق من
بعدهم على انه لا يجوز بيعها فكان هذا قضاء بخلاف الاجماع عند محمد رحمه الله وعلى قول ابي يوسف وابي حنيفة
ينفذ قضاء القاضي لشبهة الاختلاف في الصدر الاول ولا يثبت الاجماع مع وجود الاختلاف فيه
وقال الامام السرخسي الاوجه عندي ان هذا اجماع عند اصحابنا جميعا للدليل الذي دل
على ان اجماع اهل كل عصر اجماع معتبر وانما نفذ قضاء القاضي بجواز بيعها لشبهة الاختلاف
في ان مثل هذا هل يكون اجماعا لان المعتبر اتفاق اهل عصر وقد وجد ولو كان
دليلا لكنه لم يبق لانه حدث دليل قوي هو الاجماع والادلة الاجماع اللاحق على بطلان
الدليل السابق المقرون شرائطه كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم تضليل ان
اريد به اي ما نسب اليه من الضلال الخطا في الدليل ولا تفسيقه اي فيما ذكر من لزوم التضليل ان
اريد به الخطا في الحكم لان الحق واحد فعند الاختلاف لا بد من الضلال واما الرابع ففي حكمه وهو
ان يثبت موجبه اراد بالموجب الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع
لا يكون فوق صريح قول رسول الله عليه السلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه السلام في قصة
التلقيح انكم اعلم بامور دنياكم يقينا حتى يكفر جاحده بالاتفاق ان كان اجماعه قطعيا
ويعلم كونه من الدين بالضرورة نحو العبادات الخمس والا فان فقد القيد الاول فلا يكفر جاحده
وان فقد الثاني نفسه ضلل لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين اول الاية ومن يشاقق الرسول
واخرها نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والوعيد متعلق بكل واحد من المشاقة واتباع
والا لم يكن لضم الاول وجه اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم لزم
اتباع سبيلهم لان ترك الاتباع غير سبيلهم فقد دخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فلزم

اتباعه ولفظ غير باضافته الى الجنس يفيد العموم فيلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين
لا بعضه كالكفر والكذب وليس المراد بالسبيل حقيقة وهو الطريق الذي يمشي فيه لا لاتفاق
الذي اتبعوه لان اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول اي مخالفة
حكمه اذ القياس ايضا مستند الى نص وح يلزم التكرار قيل يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما اتى به
الرسول ع م ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين واجيب بانا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح
العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما ثبت بيان الرسول به مع ان حمل
الكلام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا ينفع في دفع التكرار
وقوله تع كنتم خير امة الآية والخيرية تستلزم الحقية فيما اجمعوا الا انه لو لم يكن حقا كان ضلالا
لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه تع
وصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشي يكون ذلك الشي معروفا واذا اجمعوا
على النهي عن شي يكون ذلك الشي منكرا فيثبت ان اجماعهم حجة وقوله تع وكذلك جعلناكم امة
وسطا والوساطة العدالة ومنه قوله تع قال اوسطهم اثبت العدالة الحقيقية للامة وهي ليست
ثابتة لكل واحد منها فتعين المجموع وفيه نظر لان كل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان روس الفضائل الحكمة وهي نتيجة القوة العقلية المتوسطة بين الجربزة والغباوة
والعفة وهي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية المتوسطة بين الخلاعة والخمود والشجاعة وهي نتيجة
تهذيب القوة الغضبية المتوسطة بين التهور والجبن ثم التوسط في المجموع هي العدالة فهذا
فسر الوساطة بالعدالة وقوله ع م لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ع م ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله
حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة ودلالتها على ان اتفاق مجتهدي عصر واحد
حجة قطعية ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد ولم يكن متواتر المعنى بمنزلة سماعه على وجود الاجماع

والاجماع دليل قاطع فلا بد له من دليل قطعي الدلالة ويستدل عليه بستة اوجه تفصيل الاول
ان الله تع حكم باكماله دين الاسلام فيجب ان لا يكون شي من احكامه مهملا ولا شك
ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب ان يكون مندرجا تحت الوحي بحيث
لا يصل اليه كل احد وح اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج
او يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباط المجتهدين وح اما
ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو باطل لما بينهم من الاختلاف او جميع المجتهدين الى القيامة
وهو ايضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين م لا دلالة على تعيين
عدد معين من الاعصار فيجب ان يعتبر عصر واحد وح لا ترجح للبعض على البعض فتعين
اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم وبينة عليه فيجب اتباعه للآيات
الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقريره ولقائل ان يقول وجوب الاتباع لا يستلزم
القطع وايضا ما ذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج
في الوحي مما يطلع عليه واحد وجماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله او بعده وايضا اكمال
الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على اصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا
ادراج حكم كل حادثة في القرآن والثاني ان قوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية
تدل على وجوب اتباع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه
وحي صريح وامروا قومهم يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك
لما ذكرنا ولقائل ان يقول انه لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء والكلام في كونه
حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وايضا وجوب العمل لا يستلزم القطع على انه لو صح ما ذكره
لزم ان يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر

والثالث قوله تع واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم قالوا الامراء كانوا
هم المجتهدون فاذا اتفقوا على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا غيرهم
من الحكام يجب عليهم السؤال عنه اهل العلم والاجتهاد ولقوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة
فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر ويرد على هذا الوجه جميع ما يرد على
الثاني والرابع ان قوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم يدل على انه لا يقع في
قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
وللقائل ان يقول المراد عدم الضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما
يقع الخطاء لجماعة العلماء وايضا لا ينفي وقوع الضلال والذنب الى غير الحق من النفس والشيطان
وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تع وايضا لو اجري على ظاهره لزم ان يكون اتفاق
جماعة من العلماء حجة ودالا على تعيين جميع المجتهدين من عصر والخامس ان قوله تع ونفس
وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكيها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها
الله تع الخير والشر لا سيما عند الاجماع والنفس المزكاة هي المشرقة بالعلم والعمل وللقائل ان
يقول ليس معنى الالهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة
فكيف من جميع المجتهدين من امة محمد ع في عصره والسادس ان اخبار العلماء بان الاجماع حجة
قطعية بعد اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا اذا كان دليله قطعيا اخبار بانهم قد
وصلوا الى ما يدل على ان الاجماع حجة قطعية اذ لا احتمال للكذب لان المخبرين بعد النوع
العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن تواطئهم على الكذب وذلك
الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطع عندهم ولا الاجماع للدور بقي النص من الشارع

من الشارع فصار كانه كل واحد قال انه وصل الي من الكتاب والسنة ما يدل على انه حجة قطعية
فيثبت ان الدليل على انه حجة نصوص متواترة المعنى وما ندعي كونه حجة اخص الاجماعات لانه اجماع
جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من اهل المدينة والعترة بخلاف اجماع اهل المدينة او العترة
فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة او لا يطلع عليه احد
كما في القرآن الثالث وما بعده فلا يكون اخص ولا يدل ادلتهم على مطلوبنا لان [illegible]
العترة على قول الامام المعصوم فالصواب ان يقال المراد اتفاق علماء السنة والجماعة
والا فقد خالف كثير من اهل الاهواء والبدع ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة رض
وهو بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة
وهو بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا الاجماع مختلف
فيه فلذلك اي لما فيه من الاختلاف لا يضلل جاحده والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم
اجماع مختلف فيه ايضا وفي منع الاجماع بجواز التبديل في عصر واحد وفي عصرين لما
اذا اجمع القرن الثاني على حكم روي فيه خلاف من الصحابة رض ثم اجمعوا بانفسهم او اجمع من
بعدهم على خلافه وهذا من قبيل تبدل الرأي كما في رجوع المجتهد المخصوص عن قياس الى آخر
لا من قبيل النسخ لما مر ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به واما الكلام في السند والناقل
جمعهما في بحث واحد لاشتراكهما في السببية فان الاول سبب لنفس الاجماع والثاني
سبب واحد لظهوره يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد والقياس كالاجماع على
خلافة ابي بكر رض قياسا على امامته في الصلوة عندنا وعند البعض لا بد من قطعي لانه
قطعي فلا ينبني الا على قطعي قلنا ح اي على تقدير اشتراط كون السند قطعيا يكون الاجماع
لغوا اي يكون الاجماع الذي هو احد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب امرا

مقصوداً في شيء من الصور اذ التاكيد ليس بمقصود اصلي كونه حجة ليس من قبيل سنده بل لغيره اذ
لعذر لا فيه وهستدام لاحكام الشرع واما الناقل فكما ذكرنا في السنة نقل الاجماع علينا قد يكون
بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظن ويوجب
العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة

الركن الرابع في القياس

هو في اللغة التقدير وفي الشرع تسوية الفرع للاصل في علة الحكم ويلزمها ما ذكره المصنف هو تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع اي اثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع وهذا معنى التعدية في عرف
اهل الفن والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس بعلة متحدة بحسب النوع لا تدرك
بمجرد اللغة احترز به عن دلالة النص وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس يبين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع فلا يكون التعليل بالعلة
القاصرة كما هو مذهب الشافعي رح قياساً قال فخر الاسلام ركن القياس ما جعل علماً على
حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيراً له في حكمه بوجوده فيه ثم قال اما الحكم الثابت
بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الراي على احتمال الخطا
وهذا اصرح في ان العلة اي العلم بها ركن والتعدية حكمه وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل
اي تبيين العلة في الاصل ليثبت الحكم في الفرع وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتاً
للحكم في الفرع لان اثباته فيه معلل بالقياس والمعلول لا بد ان يكون خارجاً عن العلة
اثبات الحكم في الفرع ليس الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة
بينهما في الحكم وهو اي القياس يفيد غلبة الظن اراد ظن المجتهد بان الحكم اي حكم الشرع
في صورة الفرع هذا فالمراد باثبات الحكم هذا المعنى لا انه مثبت له ابتداء لان المثبت
للحكم ابتداء هو النص او الاجماع وهذا اما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت واصحابنا نظموا

الظواهر نفوه فبعضهم على انه لا عبرة للعقل اصلا لا في الاحكام الشرعية ولا في غيرها بمعنى انه ليس
للعقل حمل النظير على النظير وبعضهم على انه لا عبرة له في الشرعيات لامتناعه عقلاً كما ذهب اليه
النظام او لامتناعه سمعاً كما ذهب اليه داود والاصفهاني واشار الى دليله بقوله لهم قوله تعالى
ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء فيكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب فلا حاجة
الى القياس ويرد عليه انه ان اريد ان كل حكم مستفاد منه بغير نظر واجتهاد فذلك بين البطلان
وان اريد انه مستفاد منه ولو بنظر واجتهاد فلا يتم التقريب بل الاقرب ان يكون النص
المذكور حجة عليهم لا لهم وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين المراد بالكتاب اللوح المحفوظ
فلا تمسك لهم وان كان المراد به القرآن فلا استدلال ايضاً على القراءة المشهورة لان قوله
ولا حبة مجرور معطوف على ورقة فيكون المعنى ولا رطب ولا يابس يسقط من ورقة الا يعلمها فلا استدلال
ولو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل ورقة لكان لهم فيه مجال التمسك
فيحتاج الى الجواب الآتي ذكره على انه لو صح تمسكهم هذا لزم ان لا يكون غير القرآن حجة
ويكون قوله تعالى الا في كتاب مبين كالتكرار لقوله الا يعلمها الله وقوله عم لم يزل امر بني
اسرائيل مستقيماً حتى كثرت اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان اي ما لم يوجد من الاحكام
بما وجد فضلوا واضلوا وهذا يدل على ان القياس لا يجوز لادائه الى الضلال والاضلال ولان
العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية ممكن وقد دعينا اليه اي العمل بالاصل قال الله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرماً على طاعم يطعمه الآية فكل مطعوم لا يوجد فيما اوحي اليه عم
متلواً كان او غير متلو محرماً باق على الاباحة الاصلية وفيه ارشاد الى العمل بالاصل فيما لا نص
فيه من قبل الشارع ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان بالقطعي فلم يجز اثباته بما فيه
شبهة وهو القياس واما الاجماع فكذلك فيه وكذا خبر الواحد فانه قطعي في الاصل وانما تمكنت الشبهة في

في طريق الاتصال الينا وهو اي اثبات الحكم تصرف في حقه تعالى فلا يجوز واما حقوق العباد
فيجوز ان يثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعي ولانه اي الحكم الشرعي
والمراد به ههنا المحكوم به طاعة الله ولا مدخل للعقل في دركها كالمقادير من اعداد الركعات
وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للرأي فيها بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما جواب
عن سؤال مقدر وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فيصح ثبوت بعض
الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور بقوله فان العمل بالرأي لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي
يدرك بالحس او العقل وانما يمتنع العمل بالقياس فيما يمكن العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى
ولا يكون مدركا بالحس لا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا وكذا امر القبلة يدرك بالحس او
العقل اما بالشمس او بمحاذاة الكواكب او بنجومها والاعتبار المستفاد من قوله فاعتبروا محمول
على الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الكلام فلا يدل على كون القياس حجة وقوله
وشاورهم في الامر محمول على الحرب ويجوز القياس فيه بالاتفاق قلنا قوله فاعتبروا يا اولي
الابصار والاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص
السبب الوارد وهذا الخطاب فيه فانه يسمى الاصل الذي يرد اليه النظاير عبرة وهذا يشمل الاتعاظ
والقياس العقلي والشرعي ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ ولا شمول له للقياس لغة فلا يثبت له
اشارة ولكن يثبت القياس دلالة وتقريرها في هذه الصورة ان في النص ذكر الله تعالى هلاك قوم
بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب
لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء ولما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة
قبل الامر بالاتعاظ علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة باعتبار قضية كلية اشار اليها بقوله
فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها في الاحكام

الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه اي من النص المذكور من غير اجتهاد فيكون
دلالة نص لا قياسا فلا يلزم اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة بلا خلاف وانما تحتاج
في القياس الذي يتوقف فيه العلة على الاستنباط والاجتهاد ونظيره اي نظير القياس الذي يراد به ان
يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي
بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح ينصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل حال
في قوله تعالى فرهان مقبوضة الى القبض حتى يصير شرطا للرهن اي الامر منصرف الى صفة
وهي واجبة كانه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا اخذتم الرهن فاقبضوا فيكون
هذه الحال شرطا والمراد بالمثل المساوي في القدر المتحد في الجنس وقدر النبي مبالغة لانه روي
ايضا كيلا بكيل ثم قال والفضل ربوا اي الفضل على القدر لانه فضل خال عن العوض
بحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها اي فوت المساواة والقدر اي
الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة في ساير
المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة والذهب ايضا حديث معاذ رض عطف على قوله
فاعتبروا وهو ان النبي عم لما بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بما في كتاب الله
قال فان لم تجد في كتاب الله قال اقضي بما قضى به رسول الله قال فان لم تجد ما قضى به
رسول الله قال اجتهد برأيي فقال عم الحمد لله الذي وفق رسول رسوله بما يرضى به
رسوله وجواز ذلك لمعاذ رض انما كان باعتبار اجتهاده فثبت في غيره دلالة وحديث
المذكور من المشاهير التي يثبت بها الاصول فقد روينا ما هو قياس عن النبي عم اي آخر
ركن السنة وهو قوله عم ارأيت لو كان على ابيك دين وحديث قبلة الصائم انما ذكر
على وجه التأييد دون الاستقلال في الاستدلال لان المروي عنه عم فيه لم يبلغ حد التواتر

ولیس بمنزلة ما روی فی شجاعة علی رض وجود حاتم وعمل الصحابة به ای بالقیاس فی حکم
فیه اشهر من ان یخفی الا انه لم یبلغ حد الاجماع بل نقل عن بعضهم ما یشعر بالخلاف فیه فلذلک لم یجعله
دلیلا مستقلا ثم شرع فی الجواب عن الدلائل المذکورة علی نفی القیاس فقال ویکون الکتاب تبیانا
بمعناه لان التبیان یتعلق بالمعنی والتبیان باللفظ والثابت بالقیاس ثابت بمعنی النص ویکون النص دالا
علی حکم المقیس بطریق التبیان وهذا الاثبات کون القیاس مظهرا واما قوله تعالی ولا رطب ولا یابس
الا فی کتاب مبین فکل شیء یکون فی الکتاب بعضه لفظا وبعضه معنی والحکم فی المقیس
من قبیل الثانی وفی ذلک ای فی العمل بالقیاس تعظیم شان الکتاب والعمل به لفظا ومعنی حیث
اعتبر نظمه فی المقیس علیه ومعناه فی المقیس واما منکروا القیاس فانهم عملوا بنظم الکتاب
فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه وانکاره ای انکار القیاس من بنی اسرائیل بناء علی جهلهم وتعنتهم
لا یقدح فینا والتمسک بالاصل ای باستصحاب الحال لا یجدی فی الاثبات انما قال فی الاثبات
لانه یجدی فی الدفع فانه حجة فیه فانا نقطع بکثیر من الاحکام کوجود مکة وعدم کون الزیبق
مع انه لا دلیل علیه الا ان الاصل فی الموجود هو الوجود حتی یظهر دلیل العدم وقیل لا احد
لیس امرا به ای بالتمسک بالاصل بل هو امر بالتمسک بالنص وهو قوله تعالی خلق لکم ما فی الارض
جمیعا فکل ما لم یوجد حرمته یکون حلالا بقوله تعالی خلق لکم وقوله والطعن کاف للعمل جواب
عن قوله فلم یجز اثباته بما فیه شبهة وهو تصرف فی حقه تعالی باذنه ولا للعمل به ای بالقیاس
فیما لا یدرک بالعقل جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فی درکها **فصل شرطه**
ای شرط القیاس له شروط اربعة ان لا یکون حکم الاصل ای المقیس علیه مخصوصا به ای بالاصل
بنص دال علی الاختصاص وهذا هو الشرط الاول کشهادة خزیمة رض والاحکام المخصوصة بالنبی
کتحلیل تسع نسوة وان لا یکون ای حکم الاصل معدولا عن القیاس هذا هو الشرط الثانی وهو ای

ای العدول عن القیاس اما بان لا یدرک ای حکم الاصل العقل ای لا یدرک علته وحکمته کاعداد
الرکعات او یکون حکم الاصل مستثنی عن سننه ای عن طریقته المسلوکة کاکل الناسی فانه
رکن الصوم وهو مستثنی عن سنن القیاس وهو تحقق الفطر من کل ما دخل فی الجوف واذا کان
مستثنی عن سننه لا یصح القیاس علیه فلا یصح قیاس الاکل خاطئا او مکرها ولم یثبت عدم فساد
الوقاع ناسیا بالقیاس علی الاکل بل به لاله ای النص للعلم بان بقاء صوم الناسی فی الاکل
انما کان باعتبار انه جنایة لا باعتبار خصوصیة الاکل وکتقوم المنافع فی الاجارة
فانه ایضا مستثنی عن سنن القیاس لانه ای التقوم یعتمد الاحراز وهو یعتمد البقاء ولا بقاء
للمنافع والقیاس عدم تقوم المعدوم ولکن ثبت فی الاجارة بالنص فلا یقاس تقومها
فی الغصب علی تقومها فی الاجارة وجعل فخر الاسلام هذا القسم من امثلة کون الاصل مخصوصا
بحکمه وهو ایضا مستقیم بل الشرط الثانی مغن عن الاول فی التحقیق لکونه من اقسامه علی ما ذکره
الآمدی وان یکون الحکم المعدی حکما شرعیا لانه المقصود من القیاس الشرعی وهذا الشرط
الثالث مشتمل علی قیود ذکرها بقوله ثابتا باحد الاصول الثلثة ای الکتاب والسنة والاجماع
لا بالقیاس لانه ان اتحدت العلة فی القیاسین فذکر الواسطة ضائع والا بطل احدهما لابتنائه
علی غیر العلة التی اعتبرها الشرع من غیر تغییر ای لا یتغیر فی الفرع حکم الاصل من الاطلاق والتقیید
وغیر ذلک الی فرع متعلق بمحذوف ای وان یکون المعدی حکما موصوفا بما ذکر معدی
الی فرع هو نظیره ای نظیر الاصل ولا نص فیه ای فی الفرع والمراد نص قطعی یفید به بان الاحکام
دال علی الحکم المعدی او عدمه لا مطلق النص فلا یثبت اللغة بالقیاس تفریع علی قوله حکما شرعیا
ولا شبهة فی صحته لما مر فی بحث الحقیقة والمجاز ولکن لا وجه لتفریعه علی ما ذکر لان اشتراط کون
الحکم شرعیا فی القیاس الشرعی لا فی مطلق القیاس فلا صحته وذلک ظاهر کالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنی

وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان اطلق عليه مجازا فلا نزاع فيه اي في جواز
ذلك عند وجود العلاقة لكن لا يحمل لفظ الخمر عليه مع ارادة الحقيقة لعدم جواز الجمع بين المعنى
الحقيقي والمجازي في لفظ واحد بحسب استعمال واحد الا اذا اريد عموم المجاز وان اطلق
حقيقة فلا بد من وضع العرب ولا وضع هنا وكذا الزنا للواطة واما الحاق اللائط بالزاني
في ايجاب الحد عندهما فانما هو بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات ولا يقال ان
الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم تفريع على قوله من غير تغيير لان الحكم في
الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي بها لعدم صحة الكفارة منه لعدم
اهليته لها وانما يثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره وبيع الدقيق بالحنطة مع ان حرمتها لا تنتهي
بالكيل لان بطلان الانتهاء بالكيل انما حصل من فعل العبد وهو القلي والطحن لا بابتداء الشرع فان
الشرع انما ابتهاها متناهية بالمساواة كيلا قبل القلي والطحن وكذا تعليل الربوا بالطعم فانه
يوجب في العددي حرمة مطلقة وفي الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة عنده
بعدم التساوي ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لانه في الاصل انما هو بالكيل او الوزن
وهي ليست بكيلية ولا موزونة والتساوي في العدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطي
على الناسي في عدم الافطار تفريع على قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره
دون عذر الناسي لان ما حمل الانسان عليه بخلاف الخاطي فانه يمكن الاحتراز عنه بالتثبت
والاحتياط ولا يصح ان لا يكون في الفرع نص تفريع على قوله ولا نص فيه قطعي دلالة انما قيد به لان
النص الظني دلالة كالخفي والمؤول القياس معمول وانه انما قيد به لما مر ان القياس يعدم مع
خبر الواحد اذا كان في روايته قصور بان كان الراوي غير عدل او غير معروف بالفقه
لانوع لا مساغ للاجتهاد والا فقيل لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان كان

مخالفا يبطل فمردود اما اولا فلان الكلام في عدم الصحة وعدم الحاجة اليه لا يستلزم
عدم صحته واما ثانيا فلانه لو صح ما ذكر في ابطال الشق الاول لزم عدم صحة الاجماع
على ما فيه نص قطعي واللازم فاسد واما ثالثا فلان كتب الفقه مشحونة بالجمع بين الاستدلال
بالقياس في مسئلة واحدة وان لا يغير اي القياس حكم النص المقدم عليه اي حكم النص الذي
يجب تقديمه على القياس عند التعارض وهذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في
طعام الكفارة قياسا على الكسوة لانه يغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
فان الاطعام جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة او التمليك فاشتراط التمليك تغيير
لحكم الاطلاق الثابت بالنص وكذا اشتراط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل
يخالف اطلاق النص لان موجبه اجزاء الرقبة الكافرة وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل
يخالف قوله عم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم
فانه يدل على اعتبار الاجل في السلم وايضا لم يعده اي لم يعد الشافعي الحكم الى الفرع كما هو
في الاصل بل عدى بنوع تغيير وقد تبين في الشرط الثالث بطلان ذلك اذ في الاصل وهو السلم
المؤجل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه وذلك لان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور
التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود فرخص الشرع فيه باقامة سبب القدرة على التسليم
وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها ليتمكن تحصيله فيه اي في الاجل وههنا اي في قياس
السلم الحال على المسلم المؤجل اسقط اذ ليس فيه جعل الاجل خلفا عن وجود المسلم فيه وعن
القدرة عليه ففيه تغيير لهذا فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا
سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص وجوزتم بيع القليل بالقليل مع
عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي القدر والجنس والقدر هو الكيل

في الكيلات غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا التعليل معترض منتقض
وكذا غير تم النص في دفع القيم في الزكوة وهو قوله ع في خمس من الابل السائمة شاة وغيره
ما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وكذا غير تم النص الدال على صرف الزكوة الى
جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات الآية في صرفها اي صرف الزكوة الى صنف واحد بالتعليل
بالحاجة راجع الى الصورتين اي قلتم ان العلة وجوب دفع حاجة الفقير وهذا المعنى موجود في دفع
القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير آلة لتحصيل جميع ما يحتاج اليه وبعين الواجب انما يندفع
احتياج الواحد والفقير ربما لا يحتاج اليه بل الى غيره وقد قلتم ان عد الاصناف لبيان مواقع
الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد بل الى واحد منه فبالتعليل بالحاجة
في الصورتين تغير حكم النص وكذا غير تم حكم النص الدال على التكبير وهو قوله تع وربك فكبر في جواز
غير لفظ تكبيرة الافتتاح بالتعليل بان المراد تعظيم الله تع فيجوز باي لفظ كان فيه تعظيم نحو الله اجل
وكذا غير تم حكم النص وهو قوله ع حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء في ازالة الخبث بغير الماء
في الجواب عن الاول المراد بالتسوية المشروطة بقوله ع الا سواء بسواء التسوية المعتبرة شرعا
وهي بالكيل في المطعومات فلا يتم التعليل وفي الجواب عن الثاني وانما كان التعليل في دفع القيم تغيير
الدال على وجوب عين الشاة مثلا اذا كان الاصل وهو الشاة واجبا للفقير لعينه وليس كذلك
فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها وانما هي حق الله تع فلا يجب للفقراء ابتداء وانما
يصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة ارزاقهم بقوله تع الا على الله رزقها وفي حقهم
لا تندفع بنفس الشاة مثلا فلا بد من جواز دفع القيم لان الحاجة انما تندفع بمطلق المالية فلما
امر الله تع بالصرف اليهم مع ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والفقير
اسم الشاة بدلالة النص لا بالتعليل فثبت معا ثلثة احكام وجوب الشاة ثبت الا بعبارة النص وجواز الاستبدال

الاستبدال الثابت بدلالته وكون الشاة الواجبة صالحة للصرف الى الفقير الثابت بالنص
الدال على وجوب الشاة وعللنا هذا الحكم بالحاجة اي بحاجة الفقير الى الشاة لنعدي الحكم الى ضمنها
وليس فيه تغيير النص اصلا بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فصار تغيير النص مع التعليل
لا بالتعليل والممنوع هو الثاني دون الاول وفي الجواب عن الثالث وذكر الاصناف لعد المصارف
واللام للاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف
الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرفت اليهم ام لا فالصرف الى البعض لا يخرج
كون كل المصارف لا للتمليك حتى يلزم دفع ملك شخص الى شخص آخر ولو سلم فالمراد الجنس لعدم
امكان ارادة الجمع لا لدخول اللام لانه قد يدخل ولا يبطل الجمعية بل لانه ح يكون المعنى ان جميع
الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع احد ان يوزع جميع
الصدقات على جميع الفقراء والمساكين بحيث لا يحرم واحد من الصنفين المذكورين واذا كان
المراد الجنس فالمعنى ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير ان يراد الافراد فلا يجب الاستيعاب
وفي الجواب عن الرابع والتكبير لتعظيم الله تع فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر فذكر لفظ
آخر يكون في حكم المنصوص ولا دخل للفرق الدقيق الذي يفهم بطريق الاشارة من بعض
الاحاديث الالهية بين الكبرياء والعظمة في هذا المقام لان المامور به في قوله تع وربك فكبر بمعنى التعظيم
اللغوي المتعارف وفي الجواب عن الخامس واستعمال الماء لازالة النجاسة اي المقصود هو الازالة لا الاستعمال
بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة من الثوب او القائه وكون الماء صالحا للازالة
حكم شرعي معلل بكونه مزيلا وكونه مزيلا يتضمن طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والا
ما حصلت الازالة فيجوز الازالة بكل ما يصلح لها اي للازالة من المائعات ولما كان مظنة ان يقال
الحكم بطهارة الماء خاصية فيه اذ لو كان للازالة لوجب ان يشاركه في رفع الحدث جميع المائعات

المزبلة تدارك دفعه بقوله واما انه لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه اى لكون
زوال الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي غير معقول في الاصل وهو الماء اذ العضو طاهر
لا نجس فيه شيء ومن شرط القياس كون المعنى الجامع معقولا بخلاف الخبث فان ازالته بالماء معقول
ولا يقران بل هما امر غير معقول في الماء الخرج وهو اى ذلك الامر الغير المعقول ان
لا نجس كل ما يصل اليه اى الخبث باول الملاقاة وقوله لا تنجس علة لنفي الشمول لا الشمول للنفي
ولان الماء مطهر طبعا هذا تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته
وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به كلاهما اى الحدث والخبث جميعا وغيره
كالخل مثلا فالمعزول به الخبث لا بتنائه على الرفع والقلع لا الحدث لعدم معقولية ثبوتا
وزوالا واما اشكال بانه لما كان ازالة الحدث غير معقوله وجبت النية كالتيمم فيجاب
حله في فصل المناقضة ذكر فخر الاسلام ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج
في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة
الصلوة فيفتقر الى النية فصل العلة للحكم قبل الموقف اى ما يكون والاعلى وجوب
الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست بالحقيقة مؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى و
بالعلامة وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده او وجوبه كالاذان للصلوة
والاحصان للرجم فيكون التعريف المذكور غير مانع لدخول العلامة وقيل العلة المؤثر والمؤثر
ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق وتاثيره في الحكم المصطلح وهو الوجوب الحادث و
جواب عما قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث وتقريره ليس المراد انه مؤثر في الايجاب القديم بل
في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الايجاب الوجوب على امر حادث كالدلوك مثلا فالمراد
بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب في ذلك لا ان ذلك الامر كالقصاص مع القتل بمعنى ان العقل يحكم

يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من
موجب وكذا في كل ما يتحقق انه علة عندهم والا فكون الوقت موجبا لوجوب الصلوة
والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يقول به احد وقيل العلة الباعث اى ما يكون
باعثا للشارع على شرع الحكم كالقتل العمد فانه باعث للشارع على شرع القصاص
صيانة للنفوس لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى
شرع الحكم عندهم على ما عرف من مذهبهم ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى ثم فسر الباعث
المذكور بقوله اى المشتمل على حكمة اى مصلحة مقصودة للشارع في شرعه الحكم والمراد باشتمالها
عليها ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص وهو القتل العمد العدوان
لا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى ثم بين الحكمة بقوله من جلب نفع اى الى العباد او دفع ضرر
عنهم وهذا مبني على ان افعال الله معللة بمصالح العباد كما هو مذهب جمهور المحدثين وجمع من
الفقهاء محتجين على ذلك بان خلق الثقلين للعبادة وبعث الانبياء للاهتداء الخلق وجوب
المخالف ان العبادة والاهتداء غاية الخلق والبعثة وحكمتهما واستعارة لام التعليل للعاقبة
شايعة في كلام الله تعالى وحديث الرسول عم وحقيقة التعليل في افعاله تعالى تفضي الى القصور في
فاعليته تعالى عن ذلك لما تقرر في موضعه ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل لاجلها وكون
العلة بهذا تسمى مناسبة فالوصف المناسب ما يجلب نفعا للعباد او يدفع ضررا عنهم وقال
ابو زيد المناسب لو عرض على العقول تلقته بالقبول ثم ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي
فالحقيقي اما لمصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك
وشهود الشهر والحكم وجوب الصلوة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية
وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص

والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب القتل العمد العدوان
والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما ما يحتاج اليها لا ضرورة كما في تزويج
الصغيرة فالوصف المناسب الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو
وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ما لا
يكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل تحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب
الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تومل يظهر خلافه كنجاسة
الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة يناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة
لكونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع والحكمة المجردة عن الضبط لا تعتبر في كل
فرد لخفائها كالرضى في التجارة فانه غير ظاهر فينضبط الحكم بصيغ العقود لكونها ظاهرة منضبطة
وعدم انضباطها كالمشقة فان لها مراتب لا تحصى وتختلف باختلاف الاحوال والاشخاص بل تعتبر في الجنس
ليضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور الوصف معها اي مع الحكمة وجودها اي وجود
الحكمة عنده اي عند الوصف ومراده ان يكون ترتب الحكم على الوصف محصلا للحكمة ايجادا في
الاغلب كالسفر مع المشقة فالحكمة هنا دفع الضرر وهو انما يتحقق الا وان يكون المشقة موجودة
وهي غالبة في السفر فترتب الحكم وهو الرخص على الوصف وهو السفر بكونه محصلا للحكمة التي هي دفع
الضرر في الغالب ومنها ابحاث **الاول** الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا
بدليل يدل على التعليل كقوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم والطوافات
فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها العلة الطواف لان النص موجب
للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست مدركة لولا النص وبالتعليل ينقل الحكم من الصيغة
الى العلة التي هي غير الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل ولان التعليل بكل

بكل الاوصاف لان المقصود وهو التعدية يمنع وجود جميع اوصاف الاصل في الفرع ضرورة
التغاير والتمايز في الجملة والتعليل بالبعض محتمل لان كل وصف عينه المجتهد يحتمل للعلية وعدمها
والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض هي اي النصوص معللة بكل وصف لان
الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل الا لمانع
عن التعليل كمخالفة نص لا يجوز مخالفته او اجماع او معارض لان كل وصف صالح لهذا اي
للتعليل ولا يمكن التعليل بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف في النص
مظهر للحكم بصيغته لا داعي اليه والعلة داعية الى الحكم وهذا جواب عن قولنا ان النص موجب بصيغته
لا بالعلة اي نعم النص موجب للحكم بصيغته بمعنى انه مظهر بصيغته لا انه داع انما الداعي الى الحكم
هو العلة والتعليل لاثبات الحكم في الفرع وهو جواب آخر عن القول المذكور اي نعم النص موجب للحكم
بصيغته في الاصل لا في الفرع وانما يوجبه فيه بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في
الفرع لا في الاصل وعند الشافعي النصوص معللة لكن لا بد من دليل مميز للوصف الذي هو علة
لان بعض الاوصاف متعد يوجب التعدية الى الفرع وبعضها قاصر يوجب منع القياس وقصر الحكم
على الاصل فلو علل بكل وصف يلزم التعدية بالنظر الى الوصف المتعدي وعدمها بالنظر الى الوصف
القاصر فتعين البعض الدال عليه الدليل وفيه نظر لانا لا نسلم ان التعليل القاصر يوجب عدم التعدية
بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم في المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل
وصف ثبت التعدية بالمتعدي ويكون القاصر لتأكيد الثبوت في الاصل وعندنا لا بد
مع ذلك اي مع ما قال الشافعي من الدليل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته
معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة والظاهر وهو ان الاصل في النصوص
التعليل انما يصلح للدفع لا للالزام فشرط ذلك لدفع هذا الاحتمال نظره اي نظير الاول المذكور

في حديث الربوا ان قوله عم يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة
والاحضار وذلك اي الوجوب من باب الربوا اي من باب منعه والاحتراز عنه
ايضا كوجوب المماثلة لانه لا شرط في مطلق البيع تعيين احد البدلين احترازا عن بيع
الدين بالدين فانه نهى عم عن بيع الكالي بالكالي شرط في باب الصرف تعيين البدل
الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة وقد وجدنا هذا الحكم متعديا
من بيع النقدين الى غيره حتى لا يجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه اي نص الربوا معللا بربوا النسيئة
نعلله بربوا الفضل ايضا لانه اثبت منه لان حقيقة الشيء اولى بالثبوت من شبهته هذا ما قالوا
وليس في كلامهم ما يوهم ان كل تعليل باخر حتى يتوهم لزوم التسلسل او استغناء بعض التعليلات
عن كون النص معللا وذلك لان الدليل على كون النص معللا في الجملة قد يكون نصا او اجماعا
وقد يكون تعليلا وينتهي الى نص او اجماع دفعا للتسلسل الثاني من الاربع ان يجوز ان يكون
العلة وصفا لازما كالثمنية للزكوة في المضروب عندنا فان الذهب والفضة خلقا ثمنا وهذا
الوصف لا ينفك عنهما ومعنى كون الثمنية علة للزكوة انهما من حيث كون المال ناميا فيكون
علة مؤثرا باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة حتى يجب الزكوة في الحلي والنقرة
عنده وان يكون وصفا عارضا كالكيل للربوا فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة
والشعير فانهما قد يباعان وزنا جليا وخفيا على ما ياتي في فصل الاستحسان واسما اي اسم
جنس كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اي الدم اسم مع وصف عارض وهو
الانفجار وان يكون حكما شرعيا كقوله عم ارايت لو كان على ابيك دين فاقضيت قاس النبي عم الحج
الحج عن الاب على قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين

لازم الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى
فلا يباع كام الولد فان فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما
بمطلق موت المولى وهذا الحكم شرعي وانما قال بمطلق احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت
في هذا المرض فانت حر ومركبا من وصفين فصاعدا كالكيل والجنس فان العلة مجموعهما وغير
مركب وهذا ظاهر وامثلته كثيرة ومنصوصة وغير منصوصة مسئلة ولا يجوز التعليل
بالعلة القاصرة عندنا وعند الشافعي يجوز فانه جعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية
وهي مقتصرة عليهما غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كان العلة
مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص
سواء كان الاصل معقول المعنى اولا وسواء علل ام لا وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس
للعبد ولاية اثبات احكام الله تعالى فبقي بيان العلة القاصرة على الامتناع حتى يرد بها النص
وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر في هذا اي الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب
الى القبول باعتبار بيان الحكمة ليس بشيء اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم وفيه نظر
لانه ان اريد بالفائدة الفقهية فلا نم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز ان يكون لفائدة
اخرى متعلقة بالشرع وان اريد بها ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نم انحصارها
في اثبات الحكم لجواز ان يكون سرعة الاذعان اي القبول وزيادة الاطمينان بالاحكام
والاطلاع على الحكمة في شرعيتها فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فيتوقف عليها دور
توقفه اي توقف التعليل على العلم بان الوصف حاصل في الغير اي غير مورد النص لا على
التعدية واعلم ان كثيرا من العلماء تحيروا في هذه المسئلة واستبعدوا مذهبنا فيها
توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة في الاصل ما هي فاذا حصل

غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة الاصل تتعدى الحكم
والا يقتصر على مورد النص او مورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على العلم بان
العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فنقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عندنا وعلى
الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه في جنس
الحكم او نوعه ثابتا باحد الادلة الثلثة او ترتب الحكم على وفقه فان كان الوصف مقتصرا
على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة اصلا لان نوع العلة
او جنسها لما لم يوجد في صورة اخرى لا ندري ان الشارع اعتبره وعند الشافعي لما كان
مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص فيحصل الظن انه اذا كان
الوصف مقتصرا على مورد النص او الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له
فهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف فاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده
وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة
هل يمتنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمتنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف
القاصر فانه مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدي المؤثر كان
توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم لا يمنع التعليل بالوصف المتعدي المؤثر فكذا هذا قيل الا
اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عم حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت عليته ويكون
مانعا من علية وصف آخر وفيه نظر لانه لا تزاحم في العلل فيجوز ان يثبت بالنص او غيره للحكم علة قاصرة
واخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة **مسئلة** ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه
فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير

موجود في الاصل وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الفرع فانه يعتق بمجرد
الملك وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التي
اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل لانه تنجيز فيبطل الحاق التعليق به لعدم الجامع
او ثبت عطف على اختلف قوله الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل
العبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب الذي قتل وله مال يفي ببدل الكتابة وله وارث غير سيده
فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق للقصاص من السيد والوارث لا كونه عبدا **مسئلة**
ولا يجوز التعليل بوصف لا يعني المقتضي وليست صالحة للتعليل لعدم صحة المعنى به الفرق
بين الاصل والفرع كقوله المكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول
اداء بعض البدل عوض مانع من جواز التكفير وهو موجود في الاصل دون الفرع **الثالث**
يعرف العلة بامور **اولها** النص اما صريحا وهو ما دل بوضعه على العلية كقوله تع كيلا يكون
دولة اي لا يصار الفيء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذاك وقوله تع
لدلوك الشمس وقوله تع فبما رحمة من الله لنت لهم وغيرها من الفاظ التعليل نحو لكذا او بكذا
او ايماء وهو ما يلزم من مدلول اللفظ بان يترتب الحكم على الوصف في كلام الشارع بالفاء
في ايهما كان الفاء من الحكم والوصف ففي الحكم نحو السارق والسارقة فاقطعوا او في الوصف
نحو قوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في
مثل هذه الصورة للتعليل قطعا كاللام فمعناه لانه يحشر وكذا الفاء الداخلة على الحكم او في
لفظ الراوي نحو زنى ماعز فرجم وهذا دون الاول لاحتمال الغلط الا انه لا ينفي
الظهور او ترتب الحكم على المشتق نحو اكرم العالم فانه يفهم منه ان الاكرام للعلم او يقع جوابا
نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال عم اعتق رقبة كأنه قال واقعت فاعتق او يكون

بحيث لو لم يكن علة لم يعد لكونها من الطوافين والمحل ان هذا صريح اذ كلمة ان اذا
وقعت بين الجملتين يكون تعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة
بالسوء ونظايره كثيرة قال الشيخ عبد القاهر ان في هذه المواضع يقع موقع الفا وتغني غناها
وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت في هذه المواضع
لتقوية الجملة التي يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة النحو على العلية ايماء
لا صريح ونحو قوله عم ارايت لو كان على ابيك دين الحديث او بفرق في الحكم بين شيئين
بحسب وصف نحو للفارس سهمان وللراجل سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل
وصف الفروسية وضدها مع ذكرهما اي مع ذكر الحكمين المفهوم من الفرق بين الشيئين في الحكم
او مع ذكر الشيئين او مع ذكر احدهما اي احد الحكمين واحد الشيئين نحو القاتل لا يرث
فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او بفرق بينهما
بالاستثناء نحو الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى
يطهرن او بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنسين
يكون علة لجواز البيع واعلم ان النص يدل ترتب الحكم على تلك القضية نحو واقعت امراتي
ونحوها لا على كونها مناطا للحكم فانه يمكن ان يكون المناط هتك حرمة الصوم الذي اشتمل عليه
المواقعة وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية لكن لا يرد هذا على المتمسكين بمسلك
الايماء لانهم لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال ان يكون العلة شيئا
آخر قادحا في الكلام وانما يدعون فيه الظن وظهور العلية فعلى هذا الايماء والغاية
والاستثناء وغيرهما سواء في ذلك وان سلم العلية في هذه المواضع لكن بعض العلل لا يمكن
بها القياس اصلا نحو السارق والسارقة فان السرقة علة قطعية وجد نصب القطع بها

نصا لا قياسا وكذا في زنى ماعز ونحوه اعلم ان التعليل بالعلة القاصرة التي لا يمكن بها
القياس جائز اتفاقا في المنصوصة التي يدل عليها النص صريحا او ايماء مثل الصلوة
لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم
بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء امكن بها القياس ولم يمكن وثانيها الاجماع كالاجماع
على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه اي على الصغير في المال فانها المناسبة وشرطها الملائمة
في شرط زايد على المناسبة فلا بد ان يعتبر ما يغايرها ويكون اخص منها وهي ان يكون
على وفق العلل الشرعية بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة
في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب
عنه لان الاسلام لعصمة الحقوق لا لقطعها والملايم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه
من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عم طهارة سور الهرة بالطواف فان فيهما الضرورة
فان العلة في الصورة الاولى العجز وفي الثانية الطواف فهما وان اختلفا لكنهما مندرجان
تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في الصورة الاولى الولاية وفي الاخرى الطهارة
وهما مختلفان ومندرجان تحت جنس وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر
الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص ومما يقال قليل
النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنسه في الخلوة
مع الجماع في اقامة السبب الداعي مقام المدعو وكذا حمل حد الشرب على حد القذف قال
علي رض في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفتري ثمانون
واذا وجد الملايمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كان الملايمة مؤثرة فالملايمة
كالاهلية الشهادة والاثر كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملايم بشرط شهادة

الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس او نوعه وعند البعض نحو كونه
مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا اي المذكور من الاوصاف
التي لا يعرف عليتها بمجرد الاخالة يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي الوصف الملائم
نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في
اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو الذي اعتبر الشرع جنسه البعيد اذا كانت المصلحة
ضرورية لا حاجية قطعية لا ظنية كلية لا جزئية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد
اعتبار الشرع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة
قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة في الرخص في استباحة المحرمات فاعتبر من الجنس
البعيد والشروط الثلثة حاصلة فيه لانا نعلم انا تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم
ولو رمينا الترس يخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة
نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول
المصلحة برمي الترس قطعي ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة
ما لو تترس الكفار في قلعة بمسلم لا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لم يعلم تسلطهم ان تركنا الرمي
وبالكلية ما اذا لم يكن المصلحة كلية كالقاء بعض اهل السفينة لنجاة البعض والتاثير عندنا
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه اي نوع الوصف وجنسه في نوعه اي نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب ليتميز عن الملائم وبالوصف ما يجعل علة وبالحكم
ما هو المطلوب بالقياس كالسكر في الحرمة هذا نظير اعتبار النوع في النوع وفيه نظر لان السكر
من قبيل المركب وكذا الصغر وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث هذا نظير اعتبار
الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم دخول شيء اعتبارا في عدم فساد الصوم وكقياس

وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة على البكر الصغيرة بالصغر نظير اعتبار النوع في الجنس
ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير
اعتبار الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبارا في جنس التخفيف قد تركب البعض الاربعة
وهي الاقسام المذكورة مع البعض فيتخرج كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية
ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه
الباقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة منها
مركبة من الثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من الاربعة اقوى الجميع ثم المركب
من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا كذا قيل وفيه نظر لان اعتبار النوع في النوع اقوى
الكل لكونه بمنزلة النص حتى لا يكاد يقر به منكر القياس اذ لا فرق بين المقيس والمقيس عليه الا بتعدد
المحل فالمركب من غيره لا يكون اقوى منه وقد سمى البعض من الشافعية اول الاربعة مؤثرا
والثلثة الباقية ملائمة ثم لا يخلو الحكم بعد التعليل من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه
جنس الوصف ونوعه لبعض الكلام حذف ويسمى شهادة الاصل وهي اي شهادة الاصل
اعم من اولى الاربعة مطلقا ومما اعتبار نوع الوصف في نوع الحكم فقد وجد للحكم اصل
معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف ونوعه من غير عكس لانه لا يلزم انه كلما وجد له
اصل معين يوجد فيه جنس الوصف ونوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف وجنسه في
نوع الحكم وبينها وبين اخرى الاربعة وهما اعتبار نوع الوصف في جنس الحكم عموم وخصوص
من وجه اي قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من الاخيرين وقد يوجد واحد منهما بدونها
وقد يوجدان معا فالتعليل بهما اي بالاخيرين بدونها اي بدون شهادة الاصل ح مقبول
ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو ايضا قياس قال الامام السرخسي الاصح عندي انه

قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له اصل في الشرع لا محالة ولكن يستغنى عن ذكره
لوضوحه وربما لا يقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف الا في مجرد تسميته قياسا او
شهادة الاصل بدون التاثير اي غير الانواع الاربعة الدالة على التاثير لانها اعم
من الاولين مطلقا ومن الاخرين من وجه فيجوز وجودها بدونها وفيه نظر لان جواز
وجودها بدون كل واحد من الاربعة لا يستلزم جواز وجودها بدون المجموع فيجوز ان يكون
اعم من الاولين باعتبار ان يوجد في الاخرين وبالعكس فيجوز ذلك لا يلزم ان يوجد
بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا لعدم تاثيره وهو على نوعين احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم على ما سبق من ان البعض يسمى اول
الاربعة غريبا والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه او نوعه في نوع الحكم وذلك
لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف ولا فانه مردود اذ لم يكن ملايما اما اذا كان
ملايما فيقبل وانما اعتبرنا التاثير في العلة لوجوب العمل بالقياس لانه اي لان القياس امر
شرعي فيعتبر فيه اي في القياس اعتبار الشارع وهو ان يكون القياس بوصف اعتبره
الشارع او اعتبر جنسه وفيه نظر لان كون القياس امرا شرعيا لا يقتضي الا ان يكون
له اصل في الشرع واما لزوم ان يثبت بنص او اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف
او جنسه القريب في نوع الحكم او جنسه القريب على ما سبق في تفسير التاثير فمم ولم لا يكفي حصول
الظن بوجه اخر من مسالك العلة ولان العلل المنقولة عن الرسول عم والصحابة
لا مؤثرة وفيه ايضا نظر لان التاثير المستفاد من العلل المنقولة انما يدل على ان الا
المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في التاثير
بالتفسير المذكور ولا شك ان في كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة

البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص او اجماع بل بوجوه اخر والظاهر ان مرادهم
في هذا المقام ما يقابل الطرد فمعناه ان يكون الوصف مناسبا ملايما لاضافة الحكم اليه
سواء كان مؤثرا بالمعنى المذكور او لا واوضح ثم الاستدلال لقوله عم انها من الطوافين
وقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تاثير في زوال
الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وقوله
ارايت لو تمضمضت بماء الحديث وغيرها من الاقيسة للرسول والصحابة رض وعلى هذا
قلنا مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر في التخفيف حتى لا يستوعب محله
واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة
للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر اثره
اي اثر المتعين في عدم التعيين في الودايع والمغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب
ولا يجب عليه رد غيرها ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد
هو رد الوديعة فان ردها مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل
فانه اذا نوى في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف اليه
لتعينه فان فرض رمضان فيه اي في رمضان كالنفل في غيره في التعيين وبعض العلماء احتجوا
اي على العلية في القياس بالتقسيم والسبر وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخر
باطل فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير
اي غير الاوصاف التي ردد فيها بالاجماع مثلا في عبارة مثلا اشارة الى انه كما يجوز
عدم علية الغير بالاجماع يجوز بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص بعلل كاجماعهم على ان علة
الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وتنقيح المناط اي على

اثبات

الشارع الحكم به وهو عطف على قوله بالاجماع وهو ان يتعين عدم عليه الفارق وهو
الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع ليثبت عليه المشترك وعلماؤنا المتمسكون بالتقسيم
لم يتعرضوا لهذين اي لاثبات التعليل في كل نص واثبات الحصر بالاجماع او النص فان على
تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران اي بدوران
الحكم مع الوصف وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف
ويسمى هذا اطرادا وزاد بعضهم العدم اي عدم الحكم عند العدم ويسمى طردا وعكسا وشرط
بعضهم قيام النص في الحالين اي حال وجود الوصف وحال عدمه والحال انه لا حكم له اي
للنص مثاله قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل له القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء
ولا يحل عند شغله بغير الغضب كجوع وعطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم
الغضب اما بطريق المفهوم او بالاباحة الاصلية والنصوص المطلقة في القضاء وجعل حكم النص
المذكور مجازا لهم اي للقائلين بثبوت العلية بالدوران ان علل الشرع امارات فلا حاجة
الى معنى يعقل قلنا نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل
كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله
فلا بد من التمييز بين العلل والشروط المتساوية والوجود عند الوجود والعدم عند العدم
لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة والشرط الوجود عند الوجود
ولها اي للعلية ايضا لان التخلف اي تخلف الحكم عن العلة لا يقدح فيها اي في العلية لان تخلف
الحكم عن العلة لمانع سائغ شائع ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائل بتخصيصها وذلك الوصف
مع عدم المانع عند من لا يقول به فيكون الوصف جزء العلة ويكون معنى عدم قدح

التخلف المذكور فيها عدم قدحه في عليتها مع عدم المانع ولا يشترط للعلية العدم عند
العدم لانه قد يوجد الحكم بعلة اخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك
ثم اشار الى بطلان كلام الفريق الثالث بقوله وقيام النص في الحالين ولا حكم له امر لا يوجد
الا نادرا ولا عبرة بالنادر في احكام الشرع فكيف يجعل اصلا في باب القياس الذي هو احد
الاركان وايضا هو غير مسلم في حديث القضاء لان الغضب لا يوجد بدون شغل القلب ولا يحل
القضاء الا بعد سكونه اي لا نم انتفاء حكم النص الذي هو حرمة القضاء مع وجود الغضب وانما يصح
ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع وبهذا القدر يتم المقصود وهو منع قيام
النص في الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفي بانتفاء بعضه **فصل** لا يجوز التعليل
لاثبات العلة كما حد انه تصرف موجب للملك اي يكون علة لثبوت الملك ولما انجر الكلام الى تعليل
الحكم اثبتنا بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربوا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة
وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند محمد رح وابي يوسف اجاب عن الاول بقوله ومن
الجنس بانفراده اي من غير الكيل والوزن لحرمة النساء بالنص وهو ما روي انه عم نهى
عن الربوا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربوا وهي ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده
موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة واجاب عن الاخرين بقوله وكون
الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص الوارد في الوقاع وكذا القصاص في القتل
بالمثقل عندهما ثابت بدلالة النص وهو قوله عم لا قود الا بالسيف لا بالقياس المستنبط
فلا يرد اشكالا علينا ذكر وصفها بالجر اي لا يجوز التعليل لاثبات صفة العلة كالسوم
في الانعام ولا لاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا مثال اثبات الشرط وكونهم
رجالا او مختلطة مثال اثبات صفة الشرط ولا لاثبات الحكم او صفته كعموم بعض النوع مثال

الحكم والوصف الوتر مثال اثبات صفة الحكم لان فيه اي فيما ذكر نصب الشرع بالرأي وفي اثبات
سبب او صفة اثبات الشرع بالرأي وفي اثبات شرط الحكم شرعي او صفته بحيث لا يثبت
الحكم بدونه ابطال الحكم الشرعي ونسخ بالرأي وفي اثبات حكم او صفته ابتداء نصب الاحكام
الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء شيء من ذلك واما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض
في بيع الطعام بالطعام عند الشافعي فان له اصلا وهو الصرف وكجوازه اي لجواز البيع بدونه
اي بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قاله
فخر الاسلام وكلامه في هذا المقام مضطرب فانه قال في اخر الكتاب وانما انكرنا هذه الجملة اذا لم نجد
في الشريعة اصلا يصح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به فلا مساغ لان يكون مراده كما تقدم
ان القياس لا يجري في هذه الامور اصلا وعلى تقدير ان يكون مراده لا يصح تعليله في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل لا معنى لتخصيص هذه الامور بالحكم المذكور ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه
ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل على ان هذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه
تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة والحق في اثبات العلة انه ان ثبت ان علتها اي
اخر يصلح للتعليل اي لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا او ملائما كل شيء يوجد فيه ذلك المعنى
يحكم بعليته لذلك الحكم لكن هذا لا يكون اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة غير ذلك المعنى
المشترك وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل لانه لم يثبت تأثير ذلك المعنى
المناسب ولا ملائمه وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس

فصل

القياس جلي وخفي فالخفي يطلق عليه الاستحسان وهو دليل نصا كان او اجماعا او قياسا
خفيا وقع في مقابلة قياس جلي الذي يسبق اليه الافهام فلا يطلق على نفس الدليل من
غير مقابلة ثم انه غلب في اصطلاح اهل الاصول على القياس الخفي خاصة كما غلب اسم

القياس على القياس الجلي تمييزا بين القياسين واما في الفروع فاطلاق الاستحسان
على النص والاجماع عند وقوعهما في مقابلة القياس الجلي شايع ووجه لان ثبوته بالدليل
الذي هو حجة اجماعا وبعض الناس انكروه ومرجع انكارهم الى الجهل بالمراد لانا لا نعني
به الا دليلا من الادلة المتفق عليها يقع في مقابلة القياس الجلي ويعمل به اذا كان اقوى
من القياس الجلي فلا معنى لانكاره من حيث المعنى واما التسمية فلا تصح مرجعا للانكار اذ
لا مشاحة في الاصطلاح لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما
بالاجماع كالاستصناع واما الضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكروا
له اي للقياس الخفي قسمين الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته بالنسبة الى
فساده الخفي وهو لا ينافي خفاءها بالنسبة الى ما يقابله من القياس الجلي وخفي فساده اي
اذا نظر اليه يرى صحته في بادي الرأي ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللجلي اي
ذكروا للقياس الجلي قسمين ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته بان ينضم الى وجه
القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان فاول ذلك اي القسم الاول
من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على اول هذا اي على القسم الاول من القياس وهو
ما ضعف اثره لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا اي القسم الثاني من القياس
الجلي وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على ثاني ذلك اي القسم الثاني من الاستحسان
وهو ما ظهر صحته وخفي فساده فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في
مقابلة القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسور سباع الطير
نجس قياسا على سور سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة

نودي بالركوع قياسا لانه تم جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا اي
سقط ساجدا والاستحسانا لان الشرع امر بالسجود فلا يودي بالركوع كسجود الصلوة
فانه لا يتادى بالركوع فعلنا بالصحة الباطنة الخفية في القياس وهي ان السجود غير مقصود
هنا اي في التلاوة وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين وكما اختلفا في نوع
المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المبيع بعقد السلم فيوجب التحالف
كما في البيع وهذا القياس جلي يسبق الى الافهام وفي الاستحسان لا يتحالفان لانهما ما اختلفا
في اصل المبيع بل في وصفه لان الذراع وصف لان الزيادة توجب جودة في الثوب
بخلاف الكيل والوزن وذا لا يوجب التحالف وهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا
استحسانا والاول قياسا لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الاثر
ولما لم يكن دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض
بينهما في هذين الوجهين اورد الاقسام الممكنة عقلا فقال والتقسيم العقلي يقسم كلا من القياس
والاستحسان الى ضعيف الاثر وقوية وعند التعارض هو في صور اربع لا يرجح الاستحسان
الا في صورة واحدة وهو ان يكون الاستحسان قوي الاثر والقياس ضعيف الاثر
واما في الصور الثلث الباقية فلا رجحان للاستحسان على القياس اما اذا كان القياس
قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فظاهر واما اذا كانا قويين فالقياس يرجح
لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فيسقطان او يعمل بالقياس لظهوره والى صحيح الظاهر
والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر وفاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح
على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخران فالاول من الاستحسان اي صحيح الظاهر
والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه اي ثاني

ح الوصف بنا جزء الاصل [illegible]

اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن مردود وبقي الاخران اي من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع
وذلك في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر
صحيح الباطن من القياس والثانية ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح
الظاهر فاسد الباطن من القياس فما ظهر فساده في هاتين الصورتين بادي النظر لكن اذا تؤمل
تبين صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده اي اتحاد
النوع يعني اتفاق القياس والاستحسان في صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع ان امكن التعارض
فالقياس اولى كما اذا تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك او تعارض
استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك وانما قال ان امكن لانه لم يوجد تعارض
القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف
تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة
للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد
ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان
كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان
يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور اي بمعنى انه كلما وجد ذلك
الوصف مطلقا او بلا مانع يوجد ذلك الحكم ثم يوجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان
كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهو محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض
قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما يقع التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض
لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن



وبين الاستحسان كذلك وكذا الابتع من قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن وبين الاستحسان
كذلك وكذا ابين قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وبين الاستحسان كذلك قيل وما ذكر من
حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل في هذا التفصيل ايضا لانه لا يخ اما ان يكون
صحيح الباطن او فاسد الباطن وعلى كل من التقديرين لا يخ من انه اذا تؤمل حق
التأمل تبين صحته او تبين فساده واذا كان القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوى
الاثر وضعيفه لا يخ من احد هذه الاقسام قطعا وفيه نظر لانا لا نم ان قوى الاثر لا يخ
من احد هذه الاقسام لكن باعتبار آخر غير داخل فيها وتداخل الاقسام ضروري فيما
اذا قسم الشيء تقسيمات متعدده باعتبارات مختلفة والمستحسن بالقياس الخفي يعدى الى صورة
اخرى لا المستحسن بغيره من الاثر والاجماع والضرورة لانه معدول عن سنن القياس
مثاله ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر
وحده لانه لا يدعي شيئا حتى يكون البائع ايضا منكرا فهذا قياس جلي على سائر
التصرفات وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما اقر به المشتري
ينكر وجوب زيادة الثمن وانما لم يذكر في المتن لانفهامه مما تقدم فيتعدى حكم التحالف
الى الوارثين اي الى وارث العاقدين اذا اختلفا في الثمن بعد موتهما والى الموجر
والمستاجر فانهما اذا اختلفا في مقدار الاجرة قبل العمل تحالفا لان كلا منهما
مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ اما بعد القبض فثبوته اي ثبوت التحالف
بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث
والى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيئا والمراد بالرد
رد الماخوذ او رد العقد والاستحسان ليس من تخصيص العلة على ما ياتي في تخصيص العلة ان

ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا **فصل** في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة صورة مع تخلف
الحكم ودفعه اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض كخروج
النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل الذي لم يسل من راس الجرح فيمنع الخروج
لانه الانتقال من مكان الى مكان ولا يوجد ذلك الا عند السيلان وكذا الملك بدل
المغصوب يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك شخص واحد فنوقض
بالمدبر لان الحكم مختلف فيه في غصب المدبر لانه غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم
فيمنع ملك بدله اي بدل المغصوب فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة
والثاني منع معنى العلة في صورة النقض اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وهو بالنسبة
الى العلة كالثابت به لانه النص بالنسبة الى المنصوص بمعنى ان الوصف لو اسقطه معنى
اللغوي يدل على معنى آخر هو مؤثر في الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت
باسم المسح لغة لانه الاصابة وهي تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقي كمسح فلا يسن
فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير
حكمي غير معقول لاجله اي ولاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح التثليث لانه
التطهير المعقول فلا يفيد التثليث في المسح لكمال التيمم ويفيد في الاستنجاء لان التطهير فيه معقول
الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض في ذكر فخر
الاسلام له مثله خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وحل الاكل لاحياء المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل يعني انه لا يسقط
عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه فنوقض بالمستنجا فان خروج النجاسة

موجود فيهما بدون الانتقاض في المدبر فانه لايكون ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
في المدبر ومال الباغي فان العادل اذا اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة
لايجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافي العصمة فاجاب فخر الاسلام
في الاول بالمانع اى انما تخلف الحكم فيهما بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول
به وفي الثالث بانا لانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال
الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل انما انتفت العصمة للبغي والضابط المنتزع من هذه الصورة المخصصة
وهي صورة ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة
والفرع صورة الجمل الصائل والنقض مال الباغي ان المعلل ادعى حكما اصليا لا يرتفع
الا بالعارض كالعصمة هنا لان الاصل في اموال المسلمين العصمة وليس في المتنازع فيه وهو
الجمل الصائل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف واثبت بالقياس على المخمصة ان هذا العارض
لا يرفعه اى الحكم الاصلي وهو العصمة كما في المخمصة فبقى العصمة في الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض
بصورة كمال الباغي فان حل الاتلاف رافع للعصمة في ماله فاجاب فخر الاسلام بان الرافع
للعصمة في مال الباغي شيء آخر وهو البغي لا حل الاتلاف فهذا ابداء ان علة الحكم في صورة
النقض شيء آخر فلا يكون ذلك من صور الدفع بالحكم والظاهر انه لا جهة لمنع انتفاء الحكم
فيه اذ لا نزاع في عدم وجوب الضمان وايضا حل الاتلاف لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن
التاثير والمثال الصحيح للدفع بالحكم سؤال القصد الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب
الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم في صورة عدم القدرة على الماء فانه يوجد القصد
الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه
بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية

التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور
الحكم قد يتاخر عن الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال كقولنا الدم خارج نجس فيكون
ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه اى فان الخارج النجس
حدث ثمة اى في السبيلين لكن اذا استمر يصير عفوا ويسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة
توجه الخطاب باداء الصلوة فكذا هنا اى في غير السبيلين ايضا يكون حدثا ويصير عفوا عند
الاستمرار كما في الرعاف الدائم ثم اعلم انه انحصر الدفع اى دفع النقض بهذه الطرق فيها دالا
فان لم يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم فقد بطل العلة لامتناع تخلف الحكم عن العلة
من غير مانع وان وجد المانع فلا يبطل التعليل لكن اكثر اصحابنا يقولون العلة والتخلف لمانع
هذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نجعل عدم المانع معتبرا في العلة شطرا او شرطا فيكون عدم
الحكم عند وجود المانع بعدم العلة لانعدام جزئها او شرطها هذا ما ذهب اليه فخر الاسلام واختاره
المص والخلاف قليل الجدوى لانه في جواز التخصيص القياس على الادلة اللفظية كالعام فكما ان
التخصيص ثم لا يقدح في حجية العام كذلك هنا لا يقدح في علية الوصف وثبت بالاستحسان فانه
مخصوص عن القياس الجلي ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون للمانع من ثبوت الحكم
والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان احد المحتملين كما في العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف
عنها لمانع وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في
الرمي وكبيع الحر ومن تمامها كما اذا حال شيء فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه ومانع من ابتداء
الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع وكخيار الشرط فان السبب وهو البيع وجد فيه والشرط دخل
على الحكم وهو الملك ودخوله عليه اسهل من دخوله على الاول لانه لا يستلزم الدخول عليه
بدون العكس او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية فان البيع

فيه صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم ولكن لم يتم لعدم الرضا به عند عدم الرؤية
او من لزومه كما اذا اخرج وامتد حتى صار طبعا له وامن فان قلت ان اريد بالحكم
القتل فما ذكر غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم ح قلت بل المراد الجرح على وجه
يفضي الى القتل لعدم مقاومة المزجي فالانه مال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة وخيار
العيب فانه حصل فيه السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لكن على تقدير العيب يتغير المشتري قبلنا
بعدم اللزوم ولا تخصيص في الاولين لعدم وجود العلة فيهما بخلاف الثلث الاخر ولذلك
لم يقل المصنف الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة ولان التخصيص في الالفاظ مجاز
اي يستلزم له وهو من خواص اللفظ فيختص بها وفيه نظر لانا لا نم ان التخصيص مطلقا يستلزم
المجاز بل التخصيص في الالفاظ كذلك وترك القياس بدليل اقوى وهو الاستحسان لا يكون تخصيصا
لانه اي لان القياس ليس بعلة لان من شرطه ان لا يعارضه دليل اقوى منه ولان وجود
العلة في القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم
العلة في الفرع من غير تقييد منهم بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم لتخلف
عنه ولو لمانع لا يكون علة مع ان هذا التقييد واجب لانهم لما اجمعوا على ذلك علم
انه لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف
عليه التعدية من عدم المانع وغيره فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اي
عدم المانع اما ركنها او شرطها فاذا وجد المانع فقد عدم العلة وفيه نظر لان علية العلة بطن انه
كافية في العلية سواء استلزمت الحكم ام لا ونمنع الاجماع على وجوب مطلقا بل مع
ثم عدمها اي عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة كما ان البيع المطلق اذا اريد
ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه علة فاذا اريد الخيار عليه فقد عدم المطلق بزوال وصف

وصف الاطلاق او لنقصانه اي لنقصان وصف هو من جملة اركان العلة او شرائطها كالخارج
النجس مع عدم الحرج علة للانتقاض اي انتقاض الوضوء وهذا اي عدم الحرج معدوم
في المعذور فلا يكون علة ومنه اي من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع وهو ان يترتب
على العلة نقيض ما تقتضيه وهذا انما يسمع قبل ثبوت تاثير العلة والا يمتنع من الشارع اعتبار
الوصف في الشيء ونقيضه على ما افصح عنه المص بقوله ولا شك ان ما ثبت تاثيره شرعا
لا يمكن فيه فساد الوضع فيه نظر لان هذا مبني على ظن ظهور التاثير ولا تاثير في نفس الامر
لا على التاثير في نفس الامر وما ثبت فساد وضعه علم عدم تاثيره شرعا وسيأتي مثاله
ومنه عدم العلة مع وجود الحكم ويسمى بعدم الانعكاس وهذا لا يقدح في العلية لاحتمال وجوده
بعلة اخرى فان الحكم يجوز ان يثبت بعلل كثيرة كالملك بالبيع والهبة والارث ومنه الفرق
وهو ان يبين في الاصل وصف له مدخل في العلية لا يوجد ذلك في الفرع قالوا هو فاسد لانه غصب
منصب التعليل اذ السائل مسترشد في موقف الانكار فاذا ادعى علية شيء اخر وقع في
الدعوى وهذا اجلاء المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض في لا ينبغي سائلا
بل يصير مدعيا ابتداء وهذا نزاع جدلي يقصد به عدم وقوع الخبط في البحث والا فهو
نافع في اظهار الصواب ولذلك هو مقبول عند كثير ولانه اذا ثبت علية المشترك بين الاصل
والفرع لا يضر الفارق ويلزم ثبوت الحكم في الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد
الفارق او لم يوجد لكن ان اثبت في الفرع مانعا لثبوت الحكم فيه يفيد ويكون قادحا
في العلية وكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على سبيل الفرق لا يقبل فينبغي ان يورد على
سبيل الممانعة حتى يقبل هذا تعليم ينفع في المناظرة وهو ان كل كلام يكون في نفسه صحيحا
اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا اورد على سبيل الفرق فلا يمكن الجدلي

من رده كقول الشافعي رح اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع
فان بيع الراهن يبطل فيرد فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق
فانه لا يحتمله بمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان الحكم
وهو بيع الراهن ان كان حكم الاصل هو البطلان فلا نم ذلك لان الحكم عندنا
في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف فنفي الفرع وهو العتق ان ادعيتم البطلان
لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله
في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه اي
في الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فاذا اورد
على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلي فنورده على سبيل الممانعة فتوجيه هذا الكلام
وهو الخطأ شرع المال خلفا عن القود وبعض المال شرع خلفا عن القود لان الاصل هو
القود ولكن لم يجب لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال
خلفه وفي الفرع وهو العمد حكم عند الشافعي رح فزاحمه اياه اي فزاحم المال القود فلا يكون
الحكمان متماثلين ومنه الممانعة وهي منع مقدمة الدليل الا مع السند او بدونه وهي اما
في نفس الحجة بان يقول لا نم ان ما ذكرت من الوصف الجامع علة صالح للعلية او لا بد
في الجامع من ظن العلية والا لادى الى التمسك بكل طرد فيؤدي الى اللعب فيصير القياس
ضايعا والمناظرة عبثا فاحتاج المص الى جريان الممانعة في نفس الحجة الى بيانه بقوله
لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون
العلة هذا اي الوصف الذي ذكره وان كان للعلية بل غيره كما ذكرنا في قتل الحر
بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فنقول لا نم ان العلة في الاصل كونه عبدا بل جهالة

جهالة المستحق انه السيد والورثة اما في وجود ما في الاصل وفي الفرع كما مر واما
في شروط التعليل واوصاف العلة ككونها مؤثرة ومنه المعارضة قوله واعلم ان المعترض
اشارة الى تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا الى تقسيم المعارضة وفيه تنبيه على
ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات
مدعاه بدليله وغرض المعترض عدم الالزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون
بصحة مقدماته ليصلح شاهدا وبسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب الحكم عليه
والدفع يكون بهدم احدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح في صحته بمنع
مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته
في المعارضة بما يقابلها ويمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بالمقصود
الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب
من قبيل المعارضة اما ان يبطل المعترض دليل المعلل ويسمى مناقضة المعترض ان منع
مقدمة الدليل يسمى ممانعة واذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة لكن عند اهل النظر
المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند او بدونه وعند الاصوليين
عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير
تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له او يسلمه لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة
ويجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المط وفي علته الاولى يسمى معارضة في الحكم
والثانية تسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هو الوصف
الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر الى ان هذا الوصف ليس
بعلة اما الاولى فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شي عليه بتغيير او تفسير

لا تبديلا وتغييرا وهو معارضة فيها مناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات
نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم
على النقيضين فان دل دليل المعترض على نقيض الحكم بعينه فقلب انما سمي به لان
المعترض جعل العلة شاهدا له بعد ما كان شاهدا عليه كقوله صوم رمضان فرض
فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضا فيقول المعترض صوم فرض فيستغنى عن التعيين
بعد تعينه كالقضا لكن هنا اي في صوم رمضان تعيين قبل الشروع في الصوم من
الله تعالى وفي القضا تعيين بالشروع من جهة العبد وكقوله مسح الراس ركن فيسن
تثليثه كغسل الوجه فيقول المعترض مسح الراس ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة
على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه واذا دل دليل المعترض على حكم آخر لازم
نقيض الحكم يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا ماخوذ من عكست الشيء رددته الى ورائه
على طريقه الاول كقوله في صلوة النفل عبادة لا يمضى في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء فان كل عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج
فيلزم بحكم عكس النقيض ان كل عبادة اذا فسدت لا يجب المضي فيها لا تجب بالشروع
فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء فانه لا يمضي
في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر لان الشروع مع النذر لا ينفصل احدهما عن
الآخر واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم اعني في عدم وجوب
صلوة النفل بهما واللازم باطل لوجوبها بالنذر اجماعا وفيه نظر لانه لا دليل هنا على
انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة
لعدم الوجوب بالنذر والاول اي القلب اقوى من هذا اي من العكس لانه اي لان المعترض

المعترض جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه وايضا جاء المعترض
بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم واثبات الحكم المبين اقوى
من اثبات الحكم المجمل ولانه اي لان الاستواء يختلف في الصورتين ومن شرط
القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ففي الوضوء وهو الاصل الاستواء باعتبار شمول العدم
اي عدم الوجوب بالنذر ايضا وفي صلوة النفل وهو الفرع الاستواء باعتبار شمول
الوجود اي الوجوب بالشروع ايضا واما بدليل آخر عطف على قوله فاما بدليل
المعلل وهو معارضة خالصة وهو اي المعترض اما ان يثبت نقيض الحكم المعلل بعينه او بتغيير
او يثبت حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل
فيقول المعترض مسح فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اي الوجه الاول الذي نظيره
قوله المسح ركن في الوضوء اقوى الوجوه لدلالته صريحا على ما هو المقصود من المعارضة
وكقولنا في المعارضة الخالصة التي يثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما في صغيرة لا اب لها
صغيرة فتنكح كالتي لها اب لعلة الصغر فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة
كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة
لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل اثبت
مطلق الولاية فلم ينف المعارض مطلق الولاية بل ولاية بعينها وهي ولاية الاخ لكن
اذا انتفت هي تنتفي سائرها بالاجماع من جهة ان الاخ اقرب القرابات بعد الولاد
فقطع ولانه يستلزم نفي ولاية العم وغيره فهذا مثال الوجه الثاني من المعارضة وكما في
مثال الثالث نفي الجهاز وجها فنكحت فولدت ثم جاء الزوج الاول فهو احق بالولد
لم يقل عندنا لانه قول مرجوع عنه لابي حنيفة رحمه الله لانه صاحب فراش صحيح فيقال الزوج

الناكح صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فللمعارض
وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج الناكح لكن يلزم من ثبوته من الناكح
نفيه عن الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح
وهو اولى بالاعتبار من كون الناكح حاضرا مع فساد الفراش لان صحته توجب حقيقة النسب
والفاسد شبهته وحقيقة الشيء اولى بالاعتبار لا يقال بل في الحضور حقيقة النسب لان
كون الولد منه لانه غير متيقن عندنا واما الثاني منهما ما فيه معنى المناقضة وهو ان يجعل الحكم
معلولا والمعلول علة وهي قلب الشيء بجعل اعلاه اسفله وانما يرد هذا
اذا كان العلة حكما لا وصفا لانه لا يمكن جعل الوصف معلولا والحكم علة نحو الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية
حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب ايضا غايته لان النعمة كلما كانت
اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها اغلظ فاذا وجب في البكر المائة يجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هو الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق جلد المائة الا الرجم وانما
تكررت فرضا في الاوليين فكانت فرضا في الاخريين كالركوع والسجود فيقول
المعترض المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم فيجعل المعلل جلد البكر علة لرجم
الثيب والمعترض قلب وجعل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع والسجود فرضا
في الاوليين لانه تكرر فرضا في الاخريين والمخلص عن هذا لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا
القلب بل يريد الاحتراز عن وروده ان لا يذكر الحكمين على سبيل التعليل اي تعليل
احدهما بالآخر بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر وهذا اذا ثبت
المساواة بينهما وليس المراد المساواة من كل وجه اذ لا يتصور ذلك بل المساواة

بل المساواة في المعنى الذي بني الاستدلال عليه نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع
اذا صح الشروع كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رحمه الله
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فيقول المعترض الغرض الاستدلال
من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوي بينهما بل الشروع اولى
لانه لما وجب رعاية ما هو سبب النذر وهو القربة فلان يجب رعاية ما هو القربة اولى
ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر الصغيرة فيثبت اجبار
الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي فقالوا انما يولى على البكر في مالها
لانه يولى في نفسها فيقول الولاية شرعت للحاجة الى التصرف في النفس والمال والبكر
والثيب فيهما سواء فلا نقول الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما
شرعتا للحاجة فيكونان متساويتين فاذا ثبت احديهما ثبت الاخرى وهذه المساواة
غير ثابتة في المسئلتين الاوليين اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا سواء
في انفسهما لان احدهما قتل والآخر ضرب ولا في شروطهما حيث يشترط لاحدهما
ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الآخر واما في مسئلة
القراءة فلان الشفع الاول والثاني ليسا سواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة
في الشفع الثاني وكذا الجهر ساقط فيه واليه اشار بقوله على ما ذكرنا فلا يمكن للشافعي
المخلص عن هذا القلب ويمكن لنا المخلص عنه في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب
ومنها خالصة ليس فيها معنى المناقضة فان اقام المعترض الدليل على نفي علية ما اثبته
المعلل فمقبول وان ثبت عليه وصف المعلل وظهر تأثيره لانه ما ثبت قطعا لا
يجوز ان يكون بناء عليه وصف آخر موجبا وزال الظن بعلية وصف المعلل مستقلا

وان اقام الدليل على عليته شي آخر فان كانت العلة قاصرة لا تقبل عندنا كما اذا
قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة
فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن وتقبل عند الشافعي لان المقصود
المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر يحتمل ان يكون كل منهما
مستقلا بالعلية وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال وكذا ان
كانت العلة متعدية الى مجمع عليه لا يقبل كما تعارضا بان العلة الطعم والادخار
وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد
ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وفيه نظر لان وصف المعلل يحتمل ان يكون جزء
علة وهذا كاف في غرض المعترض اعني القدح في علية وصف المعلل وان تعدى الى الآخر
الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه يقبل عند اهل النظر للاحتجاج من المعلل
والمعترض على ان العلة احدهما فقط لانه لو استقل كل منهما بالعلية لما وقع خلاف في
الفرع المختلف فيه فاذا ثبت احدهما انتفى الآخر بناء على ان العلة واحدة لا غير
لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة احدهما تاثير في فساد الآخر وجواز احدهما على تقدير
صحة الآخر لا يجدي في دفع ما ذكر والا تفعاً لاهل النظر لان الخلاف في لزوم البطلان
فتدبر

فصل

في دفع العلل الطردية وهي ما ثبت عليتها بمجرد الدوران
وجودا فقط او وجودا وعدما والمراد بها هنا ما ليست بمؤثر ليعم المناسب والملائم
فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وهو اربعة انواع الاول القول بموجب العلة وهو
التزام ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المقصود هو يلجئ المعلل الى العلة
المؤثرة اي يجعله مضطرا الى القول بمعنى مؤثر في رفع الخلاف ولا يمكن الخصم
من

من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيقول
المعترض يسن عندنا ايضا لكن الفرض البعض كقوله تعالى برؤوسكم وهو في البعض
ربع او اقل منه فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غيره فالسنة تكراره ثلث
مرات فيمنع ذلك في الاصل اي لا نسلم ان الركنية توجب التثليث بل المسنون في الركن
التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة كما في القراءة والركوع والسجود ولكن الغسل لما
استوعب المحل لا يمكن تكميله الا بالتكرار لان تكميله بالاطالة يقع في غير محل الفرض
وهنا اي في مسح المحل وهو الراس متسع يمكن التكميل بدون التكرار على ان التكرار
ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع زيادة توضيح لكون المسنون هو التكميل بالاطالة
دون التكرار فلا اعتراض على تقدير الاول فقول بموجب وعلى التقدير الثاني ممانعة
والتفصيل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قائلون به
لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات فنمنع
هذا في الاصل وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين فنسلم موجبه لكن الاطلاق
تعيين لانه باطلاقه منتظم تعيين الشارع وكقوله المرفق لا يدخل في الغسل لان
الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية الاسقاط فلا تدخل تحته الثاني
الممانعة وهي اما في الوصف بان يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته في الاصل
او في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع
فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هي متعلقة بالفطر على
وجه يكون جناية كاملة وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف

او بالذات بحسب الاجزاء فهي جائزة لجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز
المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت الاجزاء هذا دليل على المجازفة بالذات
بحسب الاجزاء فان بيع القفيز بالقفيزين جائز مع كون عدد حبات احدهما
اكثر وان اراد بها اي المجازفة بحسب المعيار بحيث لا يدخل فيه اي في المعيار
لا نم ثبوتها في الفرع اعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانه لا يدخل تحت الكيل والمعيار
واما الممانعة في الحكم وهي ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع
او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل كما في هذه المسئلة
اي مسئلة التفاحة بالتفاحتين ان ادعيت حرمة تنتهي بالمساواة لا نم امكانها في
الفرع لما ذكرنا الآن وهذا اشارة الى المنع الاول وان ادعيتها غير منتهية
بالمساواة لا نم في الصبرة لانهما اذا اكيلا ولم يفضل احدهما على الآخر عاد العقد
الى الجواز وهذا اشارة الى المنع الثاني وكقوله في صوم رمضان فرض فلا يصح الا بتعيين
النية كالقضاء فيقول السائل بعد التعيين اي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين
النية بعد صيرورته متعينا فلا نم ذلك في الاصل وهو القضاء فانه انما يصير متعينا
بالشروع او قبله فلا نم ذلك في الفرع وهو القضاء فانه انما يصير متعينا بالشروع او قبله
فلا نم ذلك في الفرع وهو صوم رمضان لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع
لانه متعين بتعيين الشارع فلا يكون صحته متوقفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا
لانه يكون صحة صوم رمضان ممتنعة واما الممانعة في صلاحية الوصف للحكم فان الطرد باطل
عندنا كما مر واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن
العم فلا نم ان العلة اي علة عدم العتق في الاصل اي في ابن العم هذا اي عدم البعضية فان عدم

فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل العلة عدم القرابة
المحرمة وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نم
ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول
عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع
وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام او في تغيير ما هو اي
فساد الوضع فيبطل العلة اصلا اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليل لالحاق الفرقة باسلام احد الزوجين
الذميين اذا اسلم احدهما قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد الدخول بانت
بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لالحاق الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان اسلم
فهي له وان ابى يفرق بينهما في الحال سواء دخل بها او لم يدخل وكتعليله لابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما اذا ارتد احدهما قبل الدخول بانت في الحال وبعد الدخول
بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي فيجعل الردة علة لابقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة
للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول وبعده قيل ثم تعميم الدليل على تعليل ان
مقرون بفساد الوضع بقوله فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا يصلح عفوا ولا
عليك انه لا تعليل ح ولا فساد وضع غايته انه لو قيل ان النكاح مبني على العصمة والردة
قاطعها فيكون منافية للنكاح ولا بقاء للشيء مع المنافي لكان استدلالا على بطلان
بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس فيه بيان الحكم وترتب
على العلة نقيض ما يقتضيه وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل عند
الشافعي رح لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل ينصرف الى النفل كما
في الصلوة والصوم فاذا انصرف الحج المطلق للفرض دل على انصرافه النفل للفرض والحج في هذا

فساد الوضع بالمعنى المذكور بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهو مما لم يقل به احد
وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد وهذا ما ذكره بقوله فان بعض العلماء حملوا
المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله المطعوم شيء ذو خطر بمعنى
كثرة الاحتياج اليه فيشترط لتملكه شرط زائد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود
وتعلق بالمطعوم قوام النفس وبقاء الشخص كما تعلق بالنكاح بقاء النوع فيقال ما كان
الحاجة اليه اكثر جعله الله تعالى اوسع كالماء والهواء ففي ترتيب اشتراط التقابض في تملك المطعوم
على كونه ذا خطر فساد الوضع الرابع المناقضة وهي تخلف الحكم عن الطرد الى العلة المؤثرة كقوله
الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث عن البدن او الثوب فيضطر
الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي كالتيمم غير معقول فيشترط النية تحقيقا لمعنى
التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه تطهير حقيقي فيقول المعترض نعم الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان
النجاسة حكمية اي حكم الشارع بالنجاسة في حق الصلوة فجعلها كالحقيقة حتى تزيلها الماء كما
تزيل الحقيقة فهي اي فالنجاسة غير معقولة بمعنى ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير
الشرع اذ لا يعقل ان ينجس البدن او الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ولا منافاة بين
عدم استقلال العقل بدرك شيء وبين ادراكه اياه بمعونة الشرع بعد وروده والمعتبر
في القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف اعم من ان يستقل
بذلك او يتوقف على الشرع فعلى هذا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون
الخارج النجس منه سببا للحدث واما قول صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال
الطهارة معقول فمعناه ان صاحب الشرع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروجها
عن السبيلين ادرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا وقوف

للعقل على سببه ولا يلزم من قول صاحب الهداية قياس المائعات على الماء في رفع
الحدث كما صح قياسها عليه في رفع الخبث بناء على ان عدم معقولية النص ههنا مفقود
على قوله لانه انما يصح القياس في المائعات على الماء في رفع الخبث باعتبار انها مزيلة
قالعة للنجاسة كالماء وهذا لا يوجد في الحدث لانه امر مقدر لا يتصور قلعه لكن تطهيرها
بالماء معقول المعنى بخلاف التراب لانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية
فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى او لم ينو بل يحتاج
اليها في صيرورته قربة والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر
شرائط الصلوة فانها لا يتوقف على وضوء هو قربة وانما يحتاج الى كون الوضوء
طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا اذ وظيفة الراس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج
اقتصر على المسح فكان خلفا عن الغسل فاعتبر فيه حكم الاصل فان قيل غسل الاعضاء الاربعة
غير معقول فكيف يكون تطهيرها بالماء معقولا تقريره ان المتصف بالنجاسة الحكمية بحكم الشرع
جميع البدن فازالتها وتطهيرها بغسل بعض الاعضاء الذي هو اقل البدن خصوصا
غير مخرج النجاسة الحقيقية ليست بمعقولة فيجب ان لا يحصل بدون النية كالتيمم قلنا لما اتصف
البدن بها اي بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض فوجب غسل جميعها لكن سقط غسل البعض في المعتاد دفعا
للحرج والى هذا اشار بقوله اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج ونفي غسل
الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل تلك الاعضاء غير معقول فلا يحتاج
الى النية واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض فانه قليل الوقوع بالنسبة الى البول والغائط
فلا حرج في غسل جميع البدن على ما هو الاصل فلا يكتفى بالبعض وفي هذا الفصل فروع اخر مذكورة

في اصول فخر الاسلام طويتها مخافة التطويل اي الزيادة على المقصود لا لفائدة فان المقصود
الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المقصود ايراد مثال او مثالين **فصل**
في الانتقال اي انتقال النفس في قياسه من كلام الى آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة
وحكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول وحاصله ان
يكون في العلة فقط او فيهما جميعا واشار الى هذه الاقسام بقوله فلا يخ اما ان ينتقل الى
علة اخرى لاثبات علته اي علة القياس او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه
الحكم الاول او لا يحتاج اليه لكان حشوا في الكلام خارجا عن المقصود او ينتقل الى حكم كذلك
اي يحتاج اليه الحكم الاول فيثبته بالعلة الاولى اي لا بد ان يكون اثباته بعلة القياس الا
لكان الانتقال في العلة والحكم جميعا فصار الاقسام منحصرة في الاربعة والاول صحيح كما
اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما انكره
الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول
بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل ع م وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا
الكلام واشتغل بآخر وان كان دليلا على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل ع م
حيث قال ان الله يأتي بالشمس من المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل
كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد ذلك انقطاعا في عرف النظار
لئلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والغرض هو اظهار الصواب لا تحصيل
وفيه نظر واما قصة الخليل ع م فان الحجة الاولى وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت
ملزمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا احيي واميت فالخليل ع م لما خاف الغلط
والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون فيها اشتباه اصلا ولا نزاع جوازا مثل

هذا الانتقال والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى
الكفارة كالبيع بالخيار والاجارة فانه اذا باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه عن
وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنيتها فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد الصرف الى
الكفارة بل يمنعه نقصان الرق فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا اي عدم نقصان الرق
بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتنا
بالعلة الاولى فهو نظير الرابع من الانتقالات كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق
لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة التي اوردها تكون تامة في قطع
الشبهة بلا احتياج الى شيء آخر وان ينتقل الى حكم لا حاجة اليه والى علة لاثبات حكم كذلك
فهو باطل **تكملة** وهي تشتمل على ابواب وفصول **فصل** في الحجج
يصلح للدفع دون الاثبات وتلقيبها بالقاصرة اولى من تلقيبها بالفاسدة اذ لا خلاف
في صحتها نظرا الى الاثبات منها الاستصحاب وهو الحكم ببقاء امر كان في الزمان الاول ولم يظن
عدمه وهو حجة عند الشافعي رح والمزني وابي بكر الصيرفي خلافا للحنفية والمتكلمين في كل شيء نفيا
كان او اثباتا ثابت تحققه بدليل ثم وقع الشك في بقائه ان لم يقع ظن بعدمه وعندنا
حجة للدفع بمعنى ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله والاصل في العدم الاستمرار
حتى يظهر دليل الوجود لا للاثبات كحيوة المفقود فيرث المفقود عنده لا عندنا لان الارث
من باب الاثبات فلا يثبت به اي بالاستصحاب ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع
فيثبت به والصلح على الانكار اي مع انكار المدعى عليه لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة
وهي الاصل حجة على المدعي بمنزلة اليمين فلا يصح الصلح كما لا يصح بعد اليمين وعندنا لدفع
الحق حتى يكون مسموعا بالاتفاق وانما هو لالزام المدعي لا لاثبات براءة المدعى عليه وعند

يصح الصلح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعي
فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكره المشتري لان
ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة
على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال العبد ان لم ادخل الدار اليوم
فانت حر ولا ندري انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا لان العبد تمسك بالاصل
فان عدم الدخول هو الاصل فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى لانه تمسك
بالاستصحاب فلو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقائها ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك
في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس يحكم بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعي يحكم
بالملكية له مع وقوف الشك في طريان الضد فانه حجة للاجماع على اعتبار الاستصحاب
في كثير من الفروع ولنا ان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان
البقاء غير الوجود وفيه نظر لانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان
بطريق الظن فممنوع ودعوى الظهور في محل الخلاف غير مسموع ثم ان ما ذكر نصب الدليل في غير
محل الخلاف لان الخصم لا يدعي ان موجب الحكم يدل على البقاء بل الدال على البقاء هو سبق
الوجود مع عدم ظن المنافي بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبقاء الشرائع
بعد وفاته عليه السلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته بالاحاديث الدالة على ذلك وفيه نظر
لما عرفت فيما تقدم ان طريق زوال الحكم الشرعي غير منحصر في النسخ واما حيوته فقد مر
في النسخ من ان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان
النبي عليه السلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب التبليغ والتبيين عليه
والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض كجواز الصلوة

الصلوة وحل الانتفاع والوطي لان الثابت بيقين لا يزول الا بيقين مثله وهذا في
فروع كون الاستصحاب حجة للدفع وقد مر انه لا خلاف فيه ومنها اي من الحجج المذكورة تحكيم الحال
رب الطاحونة مع المستاجر اذا اختلفا بعد مضي المدة في جريان الماء وانقطاعه لا بينة
يحكم الحال فان تحكيم الحال عند عدم دليل آخر واجب فان كان جاريا في الحال كان
القول قول رب الطاحونة والا اي ان لم يكن جاريا كان القول قول المستاجر
وهو اي تحكيم الحال يصلح للدفع دون الاستحقاق فلو مات مسلم وله امراة ذمية
وادعت الاسلام قبل موته وانكرته الورثة فالقول لهم لانهم دافعون ويشهد لهم
ظاهر الحدوث لا تحكيم الحال لان الظاهر لا يصلح حجة للاستحقاق فها هنا ظهر ان تحكيم الحال ايضا
من وجوه العمل بالظاهر ومنها اي من الحجج المذكورة اضافة الحادث الى اقرب الاوقات
من جملة ما يتمسك به للدفع دون الاستحقاق ان يضاف الحادث الى اقرب اوقاته لانه
الاصل في الحوادث وقد تمسك به زفر رح في اثبات الاستحقاق على ما فصح عنه هذه المسئلة مات
ذمي فجاءت امراته مسلمة وقالت اسلمت بعد موته فالقول قولهم وقال زفر رح القول
قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولهم ان سبب الحرمان ثابت في الحال
فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهذا ظاهر يعتبره للدفع وما ذكر ايضا ظاهر يصلح للدفع الا انه
اعتبره للاستحقاق ولا يصلح له ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة
الشافعي في الممانعة في فرع العلل الطردية والاخ من ان الاخ لا يعتق على اخيه عند
الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم فانه يمكن الوجود بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
او النص ان له علة واحدة فقط فانه ح يلزم من عدمها عدم الحكم كقول محمد رح في
ولد المغصوب انه غير مضمون لانه لم يغصب فانه لا يصح ان يثبت الضمان بعلة اخرى.

على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه اذا ثبت ان العلة واحدة بالاجماع والنص
فهو استدلال صحيح والا فليس من جملة الحجج الشرعية اذ لم يقل احد بحجيته بل هو تمسك بقياس
فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وكذا الكلام في تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد
لاحد القياسين لا بحجة رأسها وقول زفر رح في غسل المرافق رجعه الى التمسك بالاستصحاب
لا بما ذكر لان الاصل عدم الوجوب تقريره ان من الغايات ما يدخل تحت المغيا ومنها ما لا
فلا يدخل المرفق تحت حكم اليد بالشك والاصل عدم وجوب غسله وقد مر ان الاستصحاب حجة في
الدفع **باب** المعارضة والترجيح هو في اللغة جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح بيان
القوة لاحد المتعارضين على الآخر اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر
في محل واحد احترز به عما يقتضي حل المنكوحة وحرمة امها في زمان واحد احترز به عما يقتضي
حل وطي المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض ولا بد ههنا من اشتراط امور آخر مثل اتحاد
المكان والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض الا انه اريد بما ذكر اقتضاء
احدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون النفي واردا على ما ورد عليه الاثبات فلا حاجة
الى اشتراط امر زائد وذكر اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك
الامر هذا الركن فان تساويا قوة بان يكونا ظنيين او قطعيين فلا عبرة بكون
احدهما متواترا والآخر مشهورا الا انهما قطعيان او بكون احدهما اقوى بوصف هو تابع
كخبر رواية عدل فقيه وخبر رواية عدل غير فقيه فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
في الصورة الثانية وان كان اقوى بما هو غير تابع كالنص مع القياس فلا يسمى رجحانا
لعدم التعارض فلا يقال النص راجح على القياس فهذه ثلث صور ففي الاولى معارضة
ولا ترجيح وهذا جائز اذ لا مانع من ذلك والحكم فيه التوقف وفي الثانية معارضة وترجيح

وترجيح وفي الثالثة لا معارضة فلا ترجيح من قوله ع م متعلق بقوله رجحانا زن وارجح
قاله للوزان حين اشترى سراويلا بدرهمين وتمامه فانا معاشر الانبياء هكذا
نزن والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك الفضل القليل
عفوا لانه لقلته في حكم الوصف كزيادة الجودة والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب
في الصورتين الاخيرتين واما حكم الثالثة فما ذكره بقوله واذا تساويا قوة
سواء تساويا عددا اولا ففي الاجماع اي في معارضة الاجماع للاجماع يتعين النسخ لو حمل
على ما مر بيانه والكتاب والسنة اي في معارضة الكتاب والسنة والسنة الكتاب يحمل
ذلك اي ما وقع في صورة التعارض على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض بين ادلة
الشرع لانه اثر الجهل والشرع منزه عنه لكنا لما جهلنا المتقدم توهمنا التعارض
ولا تعارض في الواقع فهو اثر جهلنا فان علم التاريخ جوابه محذوف وهو يكون المتأخر
ناسخا للمتقدم والا يطلب التخلص عن دفع المعارضة والجمع بينهما ما امكن باعتبار التخلص
من الحكم او المحل او الزمان ويسمى ذلك عملا بالشبهين فان تعسر ذلك فيهما والا يترك
العمل بهما ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وهو اي التعارض في الكتاب
والسنة اما بين آيتين مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين كقوله تع فاقرؤا
ما تيسر من القرآن وقوله تع واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فانهما تعارضا
فصرنا الى قوله ع م من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس
عند تعارض السنتين ما روى النعمان بن بشير رض ان النبي ع م صلى صلوة الكسوف
كما يصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض ان النبي ع م صلاها ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات فصرنا الى القياس على سائر الصلوات واقوال الصحابة فان

العباس وقول الصحابي في مرتبة واحدة يعمل بايهما كان بشرط التحري وعند من اوجب
تقليد الصحابي يجب المصير اليه ولا ثم الى القياس وفيه اشارة الى ان النسخ لا يجري
بين قياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتاخر وبين الاجماع ودليل آخر قطعي
من الكتاب والسنة لان الاجماع لا ينعقد مخالف النص قطعي ان امكن ذلك والا يجب تقرير
الاصل والحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين كما في سور الحمار حيث تعارض فيه
الآثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي عن ابن عباس رض انه طاهر والاخبار
روي عن جابر رض ان النبي عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع
وروي انس رض ان النبي عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فهذا يوجب نجاسة السؤر المخالط
اللعاب المتولد من اللحم النجس فلما تعارضت الادلة بقي الماء طاهرا على ما كان لانه كان طاهرا
بيقين والمتوضي محدثا كذلك فلا يزول بالشك واحد منهما وانما لم يحكم ببقاء الطهورية
لانه يلزم ح الحكم بزوال الحدث اذ لا معنى للطهورية الا هذا وفيه اهدار لاحد الدليلين بالكلية
لا تقرير للاصول وان لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء
الطهورية في الماء والحدث في المتوضي وقرائتين في رواية كقراءة الجر والنصب في قوله تعالى
وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى يقتضي مسح الارجل والثانية غسلها وما قيل ان المراد بالمسح
في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لا يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة
وفائدته التحذر عن الاسراف المنهي عنه فعطف على الممسوح لا ليمسح لكن لينبه على وجوب
الاقتصاد كانه قيل واغسلوا ارجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح مردود بان التثليث في غسل
اعضاء الوضوء سنة والاسباغ مستحب والقول بوجوب الاقتصاد على الوجه المذكور ينافي ذلك
او سنتين او آية وسنة مشهورة او متواترة والمخلص منها من قبل الحكم او المحل او الزمان فانه يعتبر في

في التعارض الاتحاد في هذه الاشياء فالمخلص بان يدفع الاتحاد في واحد منها اما الاول
اي المخلص من قبل الحكم فاما ان يوزع الحكم بان يجعل بعض افراده ثابتا باحد الدليلين وبعضها
منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما او بان يحمل على تغاير الحكم بان يكون مغايرة
ما ثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية اللغو في الآية الاولى ضد كسب القلب اي السهو بدليل اقترانه به فيها واللغو في
الآية الثانية ضد العقد بدليل اقترانه به فيها والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع
ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو بالآية الثانية يشمل الغموس
اذ هو خال عن الفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقق البر والصدق لقوله تعالى لا يسمعون
فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فيه لانه من كسب القلب والمؤاخذة
على كسب القلب ثابتة فوقع التعارض في الغموس فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الآية الاولى
المؤاخذة في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا اي الكفارة اي لا يؤاخذكم
الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة فقال فكفارته اطعام
عشرة مساكين وهذا تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة اي اذا حصل الاثم باليمين
المنعقد فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين فلما تعارضت المؤاخذتان اندفع التعارض
والشافعي يحمل المؤاخذة في الثانية اي المؤاخذة في الدنيا حتى اوجب الكفارة في الغموس ويحمل
العقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الآية الاولى حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور
في الآية الاولى وهو السهو ويكون العقد شاملا للغموس ويصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة
عن اللغو واثباتها على المعقودة والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر

التعارض لكن ما قلنا اولى بهذا لان على ما قاله يلزم ان لا يكون العقد مجرى على معناه
الحقيقي من غير ضرورة بخلاف ما قلنا فانه في عرف الشرع حقيقة في قول يكون له حكم في المستقبل
وايضا الدليل دال على ان المواخذة في الآية الاولى هي المواخذة الاخروية وهو قرانه بكسب
القلب لا جرم بالقصد وعدمه في المواخذة الدنيوية دل على هذا وجوب الكفارة في القتل
خطأ ومن حملها على المواخذة الدنيوية في الآيتين قيل لا تعارض ههنا واللغو في الصورتين
واحد وهو ضد الكسب مع السهو الخالي عن القصد وهذا ظاهر في الآية الاولى بدليل اقترانه
بكسب القلب وكذا في الثانية لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم باليمين الذي
يدع الديار بلاقع بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو كقوله تعالى ربنا لا تواخذنا
ان نسينا او اخطأنا والمواخذة في الصورتين في الآخرة لان الآخرة دار الجزاء والمواخذة
لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة تفسيره الكفارة
لان المراد المواخذة في الدنيا وهي الكفارة فالآية الثانية دلت على عدم المواخذة في اليمين
السهو وعلى المواخذة في المنعقدة وهي ساكتة عن الغموس فالآية الاولى اوجبت المواخذة
على الغموس والثانية لم يتعرض لها لا نفيا ولا اثباتا فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق
مذهبنا واما الثاني وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى فلا تقربوهن حتى
يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال المستفاد من الغاية
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل وانما
لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام حصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا
طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتاكيد الطهارة
واما الثالث وهو المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا

ناسخا للاول وكذا ان كان دلالة كالنصين احدهما محرم والآخر مبيح فيجعل المحرم ناسخا
للمبيح لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على
العكس بان جعلنا المحرم متقدما على المبيح تكرر النسخ اذ حينئذ يكون المحرم ناسخا للاباحة الاصلية
ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم وهو اي التكرار المذكور لا يثبت بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون المحرم بعدها ناسخا وانما يكون ناسخا لو ورد في الزمان المتقدم
دليل شرعي دال عليها وذلك غير مسلم ولو قيل بل نقول لو جعلنا على العكس تكرر النسخ لو
جعلنا على العكس تكرر التبديل احدهما تبديل الاباحة الاصلية والثاني تبديل الحرمة يندفع النظر فنقول
قال فخر الاسلام هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا اي لا
لان البشر لم يتركوا سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان
الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة في الاشياء كلها بين الناس في زمان الفترة وذلك
باق الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلال الشرائع في ذلك الزمان فلم يبق الاعتماد
والوثوق على شيء منها فظهر الاباحة بمعنى عدم العقاب على الانتفاع به ما لم يوجد له محرم واعلم
ان الشيء الذي كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع الا عند من جوز تكليف
ما لا يطاق وان لم يكن ضروريا كاكل الفاكهة فان لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه
فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة وبعض الفقهاء من الحنفية والشافعية والحرمة عند المعتزلة البغدادية
وبعض الشيعة والتوقف عند الاشعري والصيرفي ومحل الخلاف الافعال الاختيارية التي لا تقتضي
العقل فيها بحسن ولا قبح واما التي يقتضي فيها العقل فهي عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب
والمحظور والمكروه والمباح واذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان اريد بالاباحة الاصلية الاباحة
في الفعل والترك فلا نزاع وان اريد خطاب الشارع في الازل بذلك فليس بمعلوم بل

ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح ويقال علم المحرم ان اردت
حكم الشارع بالحرمة في الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم
لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه وان اردت العقاب على الانتفاع
فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفي التعذيب قبل البعثة
واما الوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم واخرى بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفي التعلق
بثبوت الحكم اي لا ندرك ان هناك حكما ام لا واما بمعنى نفي تصور الحكم على التعيين مع التعلق
ثبوت الحكم في الجملة اي لا ندرك ان الحكم حظر او اباحة اما الاول فباطل لانه جزم بعدم الحكم
لا توقف وايضا الحكم قديم عند الاشعري فلا يتصور عدمه واما الثاني فرد بانا نعلم قطعا
ان الله تعالى في كل فعل حكما اما بالمنع او بعدمه واجيب بمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع
والحكم بعدمه حتى يمتنع انتفاؤهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الا باحة
واما الثالث فقيل انه حق اذ التقدير انه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل فيه
القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما في المعنى
وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب
اعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان ولقوله عم عطف على قوله لان قبل البعثة
ما اجتمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما اي احد النصين
مثبتا والآخر نافيا فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف
بل يعرف بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى لما قلنا في المحرم والمبيح فانه لو جعل النافي
اولا يلزم تكرار التبديل بتغير المثبت للنفي الاصلي ثم النافي للاثبات وايضا المثبت مشتمل على
زيادة علم ولان المثبت مؤسس والنافي مؤكد والتأسيس اولى من التأكيد وان احتمل

الوجهان اي معرفة النفي بدليل ومعرفته بغير دليل بل بناء على العدم الاصلي نظر فيه اي في
ذلك النفي فان تبين انه بدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلي كان
الاثبات اولى كما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه عم محرم ناف
هذا نظير النفي الذي يعرف بالدليل وذلك ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بالرواية
الثانية خلافا للشافعي رح تمسكا بالرواية الاولى فانه اتفق اي وقع الاتفاق بيننا وبين
الخصم على انه لم يكن في الحل الاصلي فيكون الخلاف في انه عم كان في الاحرام او في الحل الذي
بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها
في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت والاحرام
حالة مخصوصة يدرك عيانا فيكون كالاثبات فكلاهما سواء فرجح بالراوي وراوي انه محرم
عبد الله بن عباس رض ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه وهو راوي انه حلال ثم ذكر نظير النفي
الذي لا يكون بالدليل بقوله ونحو اعتقت بريرة رض وزوجها حر مثبت واعتقت وزوجها
عبد ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي انما يعرف بظاهر الحال لانه لا يدرك
عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت اولى فالامة التي زوجها حر ان اعتقت ثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح لصحيح رواية انها اعتقت وزوجها حر ثم ذكر نظير النفي
الذي يحتمل الوجهين بقوله واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا و
بظاهر الحال لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل بان اخذنا بانا طاهرا من الماء الجاري ولم يغب عنه
اصلا ولم يلاقه نجاسة فان اخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فيسأل فان بين
وجه دليله كان كالاثبات والا بل تمسك بالظاهر فالنجاسة اولى وعلى هذا الاصل تتفرع
الشهادة على النفي يعني ان الشهادة على النفي انما تقبل اذا كانت عن احاطة علم به لان الشهادة

على مثل هذا النفي يعارض الشهادة على الاثبات وتقدم عليها فان الشهادة على الاثبات
مقدمة عليها ثم ان الشهادة على النفي الذي لم يحط به علم الشاهد غير مقبولة اصلا لانها
مرجوحة ساقطة في معارضة الشهادة على الاثبات واما في القياس عطف على قوله وفي
الكتاب والسنة فلا يعمل احد القياسين اذا تعارضا على النسخ لانه لا مدخل للرأي في بيان
انتهاء مدة الحكم وقول الصحابي رض فيما يدرك بالقياس كالقياس فيؤخذ بايهما كان من القياسين
ومن قول الصحابي رض بعد شهادة قلبه وذلك لان الحق واحد والمتعارضان لا يتقابلان
محجة في حق اصابة الحق وللقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فرجح اليه قال
ابو اليسر هذا عندنا وعند الشافعي يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صار له في مسئلة واحدة
قولان واقوال واما القولان المرويان عن اصحابنا فاحدهما مرجوع عنه ولا يسقطان
بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ في الاول انما وقع التعارض
للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح العمل باحدهما مع الجهل وهنا ليس التعارض للجهل لان
المجتهد في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل ضرورة ان القياس دليل
صحيح وضعه الشارع للعمل به وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد
لا غير على ما بين فكل واحد من القياسين دليل له في حق العمل وان لم يكن دليلا في حق
العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق فيهما واحد في حق العمل والعلم جميعا لجواز النسخ

فصل فيما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا
المراد به ما يتضمنها من الامر والنهي والعام والخاص ونحو ذلك كترجيح النص على الظاهر
والمفسر على المجمل والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة
والاشارة على الدلالة وسندا المراد به الاخبار على طريق المتن من تواتر وشهرة واحاد

واحاد مقبول ومردود وترجيحه باعتبار الراوي بكونه معروفا بالرواية وباعتبار
الرواية كترجيح المشهور على الاحاد وباعتبار المروي كترجيح المسموع من النبي عم
على المحتمل السماع وباعتبار المروي عنه كترجيح ما لم يثبت انكاره لروايته على ما ثبت
وحكما كترجيح الحظر على الاباحة وامرا خارجا كترجيح ما يوافق القياس على ما لا يوافقه
ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة في مواضعها ومن مباحث القياس كترجيح ما عرف
عليه الوصف فيه بالنص الصريح على ما عرف عليته بالايماء ثم في الايماء ترجيح ما يغلب ظنا
واقرب الى القطع على غيره وما عرف بالايماء مطلقا على ما عرف بالمناسبة لما فيها
من الاختلاف ثم ان الراجح ما يؤثر العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب
وان اعتبار شان الحكم لكونه المقصود اولى واهم من اعتبار شان العلة وعند التركيب
ما تركب من راجحين يقدم على المركب من المرجوحين او مساو ومرجوح وفي التركيبين
اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم ما يكون الراجح منه في جانب الحكم
على ما يكون في جانب العلة وكل ذلك يظهر بالتأمل في المباحث السابقة الا انه جرت عادة
القوم بذكر بعضها والذي ذكروا في ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر
اي قوة التأثير كما مر في القياس والاستحسان وكما في مسئلة طول الحرة اي الحر الذي له
طول الحرة لا يجوز له تزوج الامة عند الشافعي رح فان الشافعي رح يقول رق الماء
مع غنية عنه كالذي تحته حرة قلنا هذا اي نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد
باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال تزوج من شئت فيملكه
الحر قياسا على العبد وهذا القياس اقوى اثرا من قياس الشافعي اذ زيادة حل
العبد على حل الحر قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة ازداد

زيادة الشرف قد يقال ان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من
تزوج الخسيس مع ما فيه من مظنة الارقاق وكما جاز نكاح المجوسية للكافر دون
المسلم وليس بشيء لان رعاية الكرامة على هذا الوجه يؤدي الى العود على موضعه بالنقض
وانه يكون للعبد تساع في الحل لا يكون للحر والارقاق ليس فوق التضييع وهو جائز
بالعزل باذن الحرة اتفاقا على ما نبه عليه المص بقوله ويصح العزل باذن الحرة
مع انه اتلاف حقيقة والارقاق دونه لانه اتلاف حكمي فيكون بالجواز اولى هذا اشارة
الى احد وجهي الضعف في قياس الشافعي ثم اشار الى وجه الآخر بقوله ونكاح الامة
لمن له سرية جائز عنده مع وجود ما ذكر من العلة وهي وصف ارقاق الماء مع الغنية
عنه فهذا الوصف غير منعكس لوجوده هنا مع جواز النكاح وفيه نظر لان الحر لو كان
قادرا على ان يشتري امة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعي رح فكيف يحل له ذلك
اذا كان له سرية او ام ولد وكما في نكاح الامة الكتابية عطف على قوله كما مر في
العكس فانه يقول الشافعي رح الرق من الموانع لان له اثرا في تحريم النكاح في الجملة
كما في نكاح الامة على الحرة وكذا الكفر من الموانع كما في نكاح الحربية للمسلم فاذا
اجتمعا اي الكفر والرق يصير كالكفر بلا كتاب فيقوى المنع كالمجوسية فلا يجوز
للمسلم نكاح الامة الكتابية قياسا على نكاح المجوسية بجامع الكفر كما ذكر وعلى ما اذا
كان تحته حرة قوله ولان الضرورة تندفع باحلال الامة المسلمة اشارة الى علة الجامع
في القياس الثاني والجامع ارقاق الماء مع الاستغناء عنه وعلة اندفاع الضرورة باحلال
الامة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على ما مر فيجوز عندنا نكاح الامة
الكتابية للمسلم قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وايضا هو اي دين الكتابية

الكتابية دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم
نكاح الامة التي هي على هذا الدين فهذا القياس اقوى اثرا لان الرق منصف
لا محرم كالطلاق والعدة والقسم والحد ولان الرقيق له شبه بالحيوان والجماد بواسطة
الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فاوجب ان
الشبهان التنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان فطرف الرجال يقبل العدد
اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد اعتبر فيهم ذلك فانه تحل
للحر اربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فانه لا يقبل التنصيف بالعدد لان المراة لا تحل
لها الا زوج واحد فتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة بالنكاح حال كونها متقدمة
على الحرة لا متأخرة عنها فانه لا يصح نكاحها اما في الامة المقارنة مع الحرة في النكاح
فقد غلب الحرمة فلا يصح ايضا نكاحها ولا يمكن هنا التنصيف بان يقال نكاح الامة
حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة
او التاخر فتحل في احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف لان المقارنة والتاخر
حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تعتبران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلابد
من القول بالتثليث والحاق المقارنة بالتاخر تغليبا للحرمة احتياطا كما في الطلاق
والعدة التشبيه بالطلاق انما هو في مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنتين
لا واحدة تغليبا للحرمة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن
بنصف التطليقات الثلث وذلك في الثنتين دون الواحدة وليس التشبيه في جعل طلاق
الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وكما في مسح
الراس عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية ان المسح في التخفيف اقوى اثرا

من الركن في التثليث على تقدير تسليم تاثير الركن في التثليث وذلك لان الاكتفا
بالمسح خصوصا ببعض المحل مع امكان الغسل ومسح الكل ليس الا للتخفيف واما التثليث
فقد يوجد بدون الركن كما في المضمضة والاستنشاق وبالعكس كما في اركان الصلوة
والامر الثاني من ترجيح القياس قوة ثباته اى ثبات الوصف على الحكم والمراد منه كثرة
اعتبار الشارع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل تطهير غير معقول كالتيمم
ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كما في اركان
الصلوة بل توجب الاكمال ونحن نقول به اى بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشارع في الودايع والمغصوب فانه لا يجب
عليه ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة او رد المغصوب في رد المبيع بيعا فاسدا
والايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر ونحو ما حق
التصدق على الفقير بدون نية الزكوة وكاطلاق النية في الحج وكمنافع الغصب فانه
اى الشافعي يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وذلك لان المنفعة
مال كالعين وان كان فيه اى في المثل تقريبا فضل وهو الضمان فهو على المتعدي لئلا يلزم
اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان لان اهدار الوصف اهون
من اهدار الاصل يعني ان اوجب الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم
يوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية في الاصل والوصف
والاول سهل من هذا قلنا التقييد بالمثل واجب في كل باب من المعاملات والعبادات
كالاموال كلها والصوم والصلوة ونحوهما وضع الضمان في المعصوم اى عدم ايجاب الضمان
في اتلاف المال المعصوم جائز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي والحربي مال المسلم

المسلم والفضل على المتعدي غير مشروع اصلا لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم ويلزم منه اى من الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء اى بلا واسطة
فعل العبد الى صاحب الشرع واحترز بقوله ابتداء عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له
لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة
الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد بخلاف هذه المسئلة فان التفاوت
فيها في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت و
مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان ان قلنا به فمضاف الى عجزنا عن
الدرك اى درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع فهذا
اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف الخ بقوله ولان الوصف هو كون
المماثلة تامة وان فات على تقدير وجوب الضمان اصلا بلا بدل والاصل و هو
حق المغصوب منه في المثل وان عظم فاتت الى ضمان بعمل الله في دار الجزاء فكان
هذا الفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطالا والتاخير اولى من الابطال
ثم اجاب عن قياس الشافعي ره وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف بقوله وضمان
العقد قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة فعكسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب في
غصب المنافع كما في سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح
على قياسه لكثرة اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما
وفي جميع العدوانات والثاني كثرة الاصول التي يوجد فيها جنس الوصف ونوعه
كتاثير وصف المسح في التخفيف يوجد في التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تاثير وصف
الركنية في التثليث لانه في الغسل فقط وهو قريب من الاول لان قوة ثبات الوصف

على الحكم بكون ملزومه له بان يوجد في صور كثيرة بل التلثه راجع الى قوة التاثير
في الحقيقة لكن شدة الاثر باعتبار الوصف وقوة الثبات باعتبار الحكم وكثرة الاصول
باعتبار الاصل فلا اختلاف بينهما الا بحسب تغاير الاعتبار والرابع هو العكس اي العدم
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف تسمى لازم العكس المتعارف عكسا
وذلك لان العكس هو جعل المحكوم به محكوما عليه فيعكس قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم
كلما وجد الحكم وجد الوصف وقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما
وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم كقولنا مسح اي
مسح الراس مسح لا يسن تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره
بخلاف قوله ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه غير منعكس
لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة
والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
مبيع عين وكل مبيع عين لا يشترط قبض بدله كما في ساير المبيعات المتعينة وينعكس
ببدل الصرف والسلم فان كل مبيع غير عين يشترط قبض بدله كما في الصرف والسلم
انما قال قبض بدله دون قبضه لان المبيع في السلم وهو المسلم فيه غير مقبوض والمعوض
وهو راس المال غير مبيع فانه اولى من قوله كل منهما اي من الطعامين مال موزون
بجنسه حرم ربا الفضل وكل مال موزون بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط قبضه
فانه لا ينعكس لاشتراط قبض راس مال السلم غير الربوي كالثياب فعكس القضية
المذكورة وكل مال موزون بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه غير صحيح
في هذه الصورة وهذا العكس اضعف وجوه الترجيح اما انه من وجوهه فلانه اذا

اذا وجد وصفان مؤثران احدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته اغلب
من الظن بعلية ما ليس كذلك واما انه اضعف فلان المعتبر في العلية التاثير ولا عبرة للعدم
عند عدم الوصف لان الحكم قد يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تاثير العلل وهو التلثه
الاول اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** واذا تعارض وجوه الترجيح فما
بالذات اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العرضي
والذاتي ما يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه والوصفي ما يقوم بالشيء
بحسب امر خارج عنه كما تعارض جهة الفساد والصحة في صوم رمضان بنية اي لم ينو
الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي ره ويصح عندنا وذلك ان بعض الصوم
وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدونها والبعض وقع صحيحا لوجودها لكن الصوم
لا يتجزى فاما ان يفسد الكل او يصح الكل فلا بد من احدهما على الآخر وهو يرجح الفساد
بكونه عبادة وكل عبادة مفتقرة الى النية وهو وصف عارضي لان الامساك من حيث
الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى ونحن نرجح الصحة بكون النية في
الاكثر اليوم والترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك اي الترجيح بوصف العبادة ترجيح
عرضي وذكروا له امثلة اخرى وفيما ذكرناه كفاية **فصل** ومن الترجيح الفاسد
الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي ره في ان الاخ المشتري لا يعتق
الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية ويشبه ابن العم بوجوه كحل الزكوة وحل وضع
وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم
المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون الوصف
اعم لزيادة فائدته كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا لان عموم الوصف

اذ الترجيح بالقوة وهو التاثير لا بصورته بان تكثر محال الوصف ومنها الترجيح بعلة
الاجزاء فان علة ذات جزئين اولى من ذات اجزاء وما لا جزء له اولى من ذات جزء
بحكم الدلالة ولا اثر لهذا لما ذكرنا وفيه نظر لان المراد بعدم التكثير للاكثر والاعم والاقوى
ان كان عدم التاثير مطلقا فلا خفاء في انه يعدم المؤثر وان كان عدم التاثير كالا رجح
فلا نم انه لا يجوز ترجيحه بما يفيد زيادة ظن مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض
لغلبة الظن اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بها اي بسبب كثرة الدليل ولان ترك الاقل
اسهل من ترك الكل او الاكثر ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين ولا ترك
الجميع لان ترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل لا عندنا اي ح و ابي يوسف لما ان كل
دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء لان تقوى الشيء انما يكون بوصف
يوجد فيه ويكون تبعا له واما المستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه اليه بل يعتبر كل منهما
معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض ولقائل ان يقول سلمنا
ان الترجيح بالقوة لكن لا نم انه لا يحصل للدليل بانضمام الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه
موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن وايضا لنا القياس على الشهادة فانه
لا ترجيح بكثرة الشهود اجماعا وايضا لنا الاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج
لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق كل
بسبب على انفراده ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث
ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رض في الاخير اي ابن عم هو اخ لام فانه
راجح عنده على ابن عم ليس كذلك فيستحق جميع الميراث ويحجب الآخر بخلاف الاخ
لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة اي جهة الاخوة لام

لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب لان الجزاء اي جهة القرابة متحد لان الاخوة
لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بها اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية
بخلاف الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الاضعف
فلا يرجح بكثرة الرواة ما لم يبلغ حد الشهرة فانه ح اي حين بلغ حد الشهرة تحصل هيئة اجتماعية
ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث المجموع فهي وصف واحد قوي الاثر لكانت
صالحة للترجيح لان المرجح هو القوة لا الكثرة وان كانت القوة حاصلة من الكثرة
فيعتبر هذه الكثرة المتادية الى هذه الهيئة واما اذا لم تؤد اليها فلا يعتبر وذلك لان كل
موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع فكثرة
الاجزاء توجب القوة لا كثرة الجراحات واعتبر ذلك بالشاهد كحمل الاثقال والحروب فان
الاكثر فيه راجح على الاقل بخلاف المصارعة فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل واحد قوي
يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير الوصف
فهي راجعة الى القوة كترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت لا بكل واحد
من الاجزاء وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر في نفسه بلا مدخل لواحد
الآخر اصلا ولا يرجح القياس بقياس آخر يوافقه في الحكم لا في العلة ليكون من كثرة
الادلة لانه لو وافقه في العلة كان من كثرة الاصول لانه لا يتحقق تعدد القياس
حقيقة الا بتعدد العلة لان حقيقته ومعناه الذي يصير فيه حجة هي العلة لا الاصل فح لا
هناك قياسات بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح مثاله علة الربوا
عند الشافعي رح الطعم وعند مالك الطعم مع الادخار وكل واحد من العلتين المتعارضتين
توجب حرمة بيع الحفنة بالحفنتين ولا يرجح الحديث بحديث آخر وعلى هذا الذي ذكرنا

من ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الحكم لا يصلح مرجحا لانه لا استقلال له لا ينضم الى الاخر
ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك في العلل الحسية للاحكام الشرعية التي وقع الاجماع
على عدم الترجيح بكثرة العلة بقوله وكذا اذا جرح احدهما جراحة واحدة والاخر
اي عشر جراحات على مجروح واحد ومات فالدية نصفان ولا يوزع الدية على الجراحات
وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعي لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى
ان يكون هو المستحق دون غيره ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافقه اي منافع الملك
كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها لان المراد ههنا بالعلة
العلة الفاعلية والدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها
المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وتاثير العلة الفاعلية في المعلول ليس بطريق التولد بل
بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر
على الشجر والولد على الحيوان

باب الاجتهاد

هو في اللغة استفراغ الجهد
في امر من الامور لا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل الحجر ولا يقال
اجتهد في حمل الخردلة واصطلاحا استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي
يتنوع الى الاستدلال الظني انما قيد به لان الاستدلال في المسائل الفقهية قد يكون
قطعيا كما في صورة الاقتضاء والضرورة وقياس لانه لا بد من ان يكون في مورد
النص او في غيره والاول استدلال ظني والثاني قياسي فبينه اي بين القياس وبين
الاجتهاد عموم وخصوص هذا ما نبه على كثير من مهرة هذا الفن وشرطه اي شرط
الاجتهاد ان يحوي علم ما يتعلق بالاحكام من الكتاب والسنة بمعانيهما المعتبر هو العلم
بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الطلب للحكم لا الحفظ عن ظهر القلب لغة بان

يعرف معاني المفردات والمركبات وخواصها في الافادة وشرعا بان يعرف المنقول
الشرعية واقسامه المذكورة في التقسيمات الاربعة وعلمها اي علم السنة متنا وهو نفس السنة
والمقصود معرفة اقسامها من القولية والفعلية والتقريرية وسندا وهو طريق وصولها
الينا وفي ذلك معرفة ما يتعلق بالراوي ووجوه القياس كما ذكرنا بشرائطها واحكامها
واقسامها والمقبول منها والمردود ليتمكن من الاستنباط الصحيح ويتضمن ذلك معرفة
مواقع الاجماع فان القياس المخالف له مردود وحكمه اي اثره الثابت به غلبة الظن
بالحكم فلا يجري فيما يجب فيه الاعتقاد الجازم مع احتمال الخطا فالمجتهد عندنا يخطي
ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب ومنشا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد فاذا اجتهد واحد في
حادثة وادى اجتهاده الى حل ما ادى اليه اجتهاد ذاك فالحكم عند الله تعالى في حق
كل واحد ومن قلده مجتهد لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق ولولا تعدده يلزم التكليف
بما ليس في وسعهم لان التكليف بالاجتهاد تكليف باصابة الحق وليس في وسع المجتهد الا
الاصابة بما ادى اليه اجتهاده ولو كان الحق وراء ذلك لكان مكلفا بما ليس في
وسعه وهذا اجتهاد المجتهد في الحكم كالاجتهاد في امر القبلة والحق فيه متعدد بالاتفاق
فكذا ههنا فان القبلة جهة التحري حتى ان المخطي يخرج عن العهدة اي عن عهدة الصلوة
ولنا انه يستحيل ان يقال تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالحرمة
وعدمها وهو حرج تدارك دفعه بقوله واختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جائز بان يكون
الشيء واجبا على المجتهد والمقلدين له وغير واجب على آخر والمقلدين له كما كان في
ارسال رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام ثم اختلفوا اي العلماء في

بحقية الجميع فقال بعضهم يتساوى الحقوق في الحقية لان دليل التعدد لا يستلزم
التفاوت بين الحكمين م وفيه نظر لانه يجوز ان يثبت التفاوت بدليل آخر وعند بعضهم
واحد منهما احق لا نهائي لان الاحكام الاجتهادية لو استوت لا صيب بمجرد
اختيار الحكم بادنى دليل من غير مبالغة في الاجتهاد وقال في التقويم لو تساوت
الحقوق لبطل مراتب الفقهاء وساوى الباذل كل جهده في الطلب من اختار الحكم
بادنى طلب وبهذا التقرير اندفع ما قيل الاجتهاد لا يعلم ان جميع الاجتهادات
يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون الحق م متعددا اذ ليس
كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد يجتمع الآراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا
مجمعا عليه ولنا قوله تعالى ففهمناها سليمان ولو كان لكل من المجتهدين حقا لم يكن لتخصيص
سليمان عم بالذكر جهة وفيه نظر لان المعنى ففهمناها اي الفتوى والحكومة التي هي احق
وافضل ويدل على ذلك قوله وكلا آتينا حكما وعلما وقوله عم ان اصبت فلك عشر
حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث آخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا واحدا
واذ لا نصيبين يتساوى لا اجرين فلا يخالف من الحديثين احفظ هذه الدقيقة
فان لها شانا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان
وغيرها من الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا
وهي وان كانت من الآحاد الا انها متواترة من جهة المعنى والا لم يصلح للاستدلال
على الاصول ثم اشار الى الاستدلال بدلالة الاجماع بقوله ولان الثابت بالقياس
ثابت بمعنى النص لان القياس مظهر لا مثبت وان ورد نصان في حادثة لا يتعدد الحق
لانه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا والآخر ناسخا اتفاقا فكذلك لا يتعدد

يتعدد الحق اذا وردا معنى اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو
وجد دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالتهما معنى بالطريق
الاولى ثم اشار الى المعقول بقوله ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع لاستلزامه
اتصاف الشيء بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا عند اتحاد المحل وهو لازم في
شريعتنا لانه عم مبعوث الى الناس كافة واعلم بصريح النصوص او معناها من غير تفرقة
بين الاشخاص لدخولهم في العموم على السواء ثم اجاب عن تمسكهم بقوله والتكليف بالاجتهاد
يفيد لانه اذا اخطأ فهو مصيب نظرا الى الدليل والى شرائطه بقدر الوسع وله الاجر
وعليه وجوب العمل بموجبه سواء ادى اجتهاده الى ما هو حق عند الله تعالى او خطأ فلا يلزم
عبث واما مسئلة القبلة فليس التحري فيها لاصابة جهة البيت بل لان القبلة في حق من
وجب عليه التحري وهو الذي اشتبه عليه جهة الكعبة وليس عنده من يعرفها جهة الكعبة وليس
عنده من يعرفها جهة التحري يدل على ذلك انه لو اصاب الجهة بلا تحر وعلمها في الصلوة لا يصح
صلوته ولو اخطأ بعد التحري يصح فليست نظيرة لما نحن فيه اما فساد صلوة من خالف
الامام عالما حاله فلانه ينافي الاقتداء به وبناء صلوته على صلوته فلا دلالة فيه على
احد المذهبين ثم اختلف علماؤنا في المخطي فعند البعض هو مخطي ابتداء وانتهاء اي
بالنظر الى الدليل في الابتداء وبالنظر الى الحكم في الانتهاء لما روينا من اطلاق الخطأ
في الحديث ومن حكم المطلق ان ينصرف الى الكامل وهو خطأ ابتداء وانتهاء وفيه نظر
ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم
عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر فدل هذا الحديث على ان المخطي ابتداء
وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كان مستحقا لنزول العذاب عنده

مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد
فان قوله بوحدة الحق دل على ان مراده من الاصابة في حق كل مجتهد الاصابة بالنظر
الى الدليل بمعنى انه قد اقام الدليل كما هو حقه مستجمعا شرائطه واركانه فيكون آتيا
بما كلف من الاعتبار وليس في وسعه اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله
قطعيا لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية سمى علم كل منهما حكما وعلما ولو كان خطاء من كل ح
لما كان حكما وعلما بل ظلما وجهلا لكن سليمان خص باصابة الحق وقد مر ما فيه من منع النظر
فتذكر وتشطير الاجر لم يقل وتنصيف الاجر لما عرفت فيما تقدم ان اجر المخطئ ليس نصف
اجر المصيب بل عشره يدل على هذا ايضا اي على انه مصيب من وجه دون وجه فان الثواب
انما يكون على الصواب ولقائل ان يقول لا نم ذلك بل للمخطئ اجر على كده في الاجتهاد
واما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان اما القتل والمن
وخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم
العذاب على ترك العزيمة وهي القتل او المن فنزول العذاب كان واجبا على ترك العزيمة
على تقدير عدم سبق الكتاب بالرخصة فالمعنى انتفاء العذاب بترك العزيمة لسبق الكتاب
بالرخصة فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب بالخطأ في الاجتهاد والمخطئ في الاجتهاد
لا يعاقب ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا او ماجورا الا ان يكون طريق الصواب
بينا فيكون الخطأ التقصير من المجتهد فيعاتب واما المخطئ في الاصول والعقائد فيعاقب
بل يكفر او يضلل لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

وينقسم الى الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في
باب الامر اما الحكم الذي اصاب فيه المجتهد لكونه منسوبا الى الله ظاهر وكذا الذي اخطأ

فيه منسوب الى الله تعالى فانه لما كان المجتهد ومن قلده مامورين به كان ذلك الحكم
بهذا الاعتبار منسوبا اليه تعالى والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف
ليس المراد من المحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ما هو المصطلح في المنطق بل من وقع الخطاب
له وما يتعلق به الخطاب كما يقال حكم القاضي على زيد بكذا ونورد الاحكام على ترتيب انواع

باب الحكم

وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشيء لشيء آخر او يكون
والمراد تعلق زائد على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به والا فالتعلق بها حاصل
في جميع الاحكام كالحكم بان هذا ركن ذلك لان المتعلق موصلا اليه في الجملة او نحوه
كالحكم بان هذا علة له ان كان مؤثرا او شرط له ان كان متوقفا عليه اما القسم
الاول فاما ان يكون صفة لفعل المكلف او اثرا له الثاني كالملك فان الملك
اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة وثبوت
الدين في الذمة وانما جعل الملك حكما مع ان الحكم هو الخطاب او الاثر الثابت به على ما سبق
ذكره لان ثبوت الملك لما كان بحسب وضع الشارع جعل الملك حكم الله الثابت بخطابه
والاول اما ان يعتبر فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا
انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب او اما ان يعتبر
فيه اي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا فان صحة العبادة كونها
بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي
وهو تفريغ الذمة وان كان يتبعها الثواب مثلا او يعتبر فيه المقاصد الاخروية كالثواب
وهو كون الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو ترك يعاقب فالمعتبر في مفهومها اعتبارا
اوليا هو المقصود الاخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة

اما الاول هو الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود الدنيوي في العبادات
تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية اي الاغراض المرتبة على العقود
والفسوخ كملك الرقبة في البيع وملك المتعة في النكاح وملك المنفعة في الاجارة
والبينونة في الطلاق فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوي يسمى صحة لا يقال
ان البيع الفاسد يوجب الملك بعد القبض فينبغي ان يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر
عليه لان الاثر المقصود من البيع الملك المباح وما ثبت بالبيع الفاسد انما هو
الملك المحظور وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا بان يكون عدم ايصاله اليه من جهة
خلل في اركانه وشرائطه يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضي اركانه وشرائطه الايصال
اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل
لا نفس الحكم وانما يطلق عليهما لفظ الحكم لثبوتهما بخطاب الشرع ثم في المعاملات
احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط اجزاء التصرف شرعا اي ارتباط
الايجاب والقبول فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ومن هنا ظهر ان الصحة بين الانعقاد والنفاذ
ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولي منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه
بحيث لا يمكن رفعه فالنافذ اعم من اللازم والصحيح اعم من النافذ والمنعقد
اعم من الصحيح واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية فاما ان يكون حكما
اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول هو الحكم الاصلي
فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا اي كون
الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض اعلم ان الفرض
على نوعين اصلي كقراءة مقدار ثلث آيات في الصلوة وملحق به كالزيادة عليه و

والحد المذكور انما هو الاول واما الثاني فيشارك النفل في الحكم فعلا وبظني وجب
وعلى هذا ادخل الفرض الاجتهادي في حد الواجب وبلا منعه فان كان الفعل مما واظب
عليه الرسول عم والخلفاء الراشدون من بعده كالتراويح فسنة السنة بهذا
المعنى هو الواسطة بين الواجب والمندوب واما السنة بمعنى الطريقة المسلوكة في الدين
فيعم تلك الواسطة وغيرها والا فمندوب او نفل والفرق بينهما ان الثاني يجامع الكراهة
دون الاول وان كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وعلى هذا ادخل
في حده المكروه كراهة تحريم ثم ان المنع المذكور قد يتخلف عن الحرام كما اذا ورد
فيه الرخصة وبلا منعه فمكروه اي كراهة تنزيه وان استويا فمباح فهو اخص من الحلال
لان الحلال يجامع الكراهة دون الاباحة ومقابله المحظور وهو اعم من مقابل الحلال وهو
الحرام لصدقه على المكروه كراهة تنزيه دون الحرام فالفرض لازم علما وعملا لثبوته
بدليل ظني فلا يكفر جاحده بل يفسق ان استخف بدليله واما ان كان متأولا فلا يفسق
ولا يضلل لان التأويل في مثله من سيرة السلف ويعاقب اي يستحق العقاب تاركهما
اي تارك الفرض والواجب والشافعي لا يفرق بين لفظي الفرض والواجب في المعنى
المنقول اليه لا نزاع له في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم كتاب الله تعالى وما ثبت
بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع وانما زعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان
منقولان من معناهما اللغوي الى معنى واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا
سواء ثبت ذلك بدليل قطعي او ظني فالنزاع لفظي وقد يطلق الواجب على ما علم
الاعم من الفرض والواجب ايضا وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك
اعم من ان يكون هذا المعنى بقطعي او ظني فيقال الزكوة واجبة وقد يطلق الفعل

على ما ثبت بظني نحو الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ايضا وكل من الاثنين
شايع مستفيض **والسنة** نوعان سنة الهدى وتركها يوجب اساءة وكراهة
كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا يوجب ذلك كسير
النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة من غير قرينة انما تطلق على طريقة
النبي عم عند الشافعي رح وهو اختيار فخر الاسلام وكثير من اصحاب ابي حنيفة للعرف الطاري
وعندنا تقع على غيرها ايضا فلا ينصرف الى طريقته عم بدون قرينة قيل فان السلف
كانوا يقولون سنة العمرين ورد عليه ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة
وقد يراد بالسنة ما ثبت بها كما قال ابو ح الوتر سنة وكقول محمد عيدان
اجتمعا احدهما فرض والآخر سنة **والنفل** وكذا المندوب يثاب فاعله ولا يسيء
تاركه قيل وهو دون سنن الزوائد ويرد عليه ان النفل من العبادات وسنن الزوائد
من العادات او يقول احدنا فلم الحج دون البيان في النعل والرجل وهو اي النفل
لا يلزم بالشروع عند الشافعي حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على
تركه لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير فله ابطال ما اداه تبعا لا قصدا
فلا يكون ابطالا ح لخلوه عن القصد بل هو بطلان المؤدي ضمنا وتبعا وجوابه منع
التخيير في النفل بعد الشروع فانه عين محل النزاع وعندنا يلزم اي النفل بالشروع
لقوله تع ولا تبطلوا اعمالكم وفي عدم الاتمام ابطال المؤدي ولان ما اداه من
النفل صار لله تع فوجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام وكان ينبغي الاهمال
اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي اذ لا صحة له بدونه فالترجيح بالمؤدي اولى
من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها فلا تعارض بين وجوب صيانة المؤدي المقتضي

المقتضي لزوم الباقي وكون النفل مخيرا فيه المقتضي جواز ابطال المؤدي حتى يتساقطا
وايضا لما وجب صيانة ما صار لله تع تسمية بمنزلة الوعد وهو النذر وهو ادنى حالا
مما صار لله تع فعلا وهو المؤدي من النفل فما صار له تع فعلا اولى يعني ان ابقاء الشيء
وصيانته عن الابطال اسهل من ابتدائه وجوده اذا وجب اقوى الامرين وهو
ابتداء الفعل لصيانة ادنى الشيئين وهو ما صار لله تع تسمية فلان يجب اسهلهما وهو
ابقاء الفعل لصيانة اقوى الشيئين وهو ما صار لله تع فعلا اولى بالوجوب
والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب
الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كاكل مال الغير فالحرمة ههنا ملاقية لنفس الفعل
لكن المحل قابل له وفي الاول اي في الحرام لعينه قد خرج المحل عن قبول الفعل شرعا
حتى كانه حرام نفسه فحسن نسبة الحرمة واضافتها اليه فعدم الفعل لعدم المحل فيكون
المحل هنالك اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل ليدل على عدم صلاحيته للفعل
اذ خروج العين عن ان يكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق اوكد والزم
لا انه اطلق المحل وقصد به الحال على ما قال كثير منهم اي حرم اكل الميتة وشرب الخمر و
نكاح الامهات لدلالة العقل على ذلك كما في الحرام لغيره فانه اذا قيل الخمر حرام
يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة حرام معناه
انها منشأ الحرمة لا ان اكلها حرام بطريق ذكر المحل وارادة الحال فالتجوز ههنا في
المسند اليه وههنا في الاسناد حيث اسند الحرمة الى منشأها **والمكروه** نوعان
كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب وكراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب عندهما وعند
محمد الآخر حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني من قسمي ما يعتبر فيه اولا

المقاصد الاخروية وهو ان لا يكون حكما اصليا بل يكون مبنيا على اعذار العباد
فيسمى رخصة وهو ما يكون مشروعا مع قيام المحرم مباحا كان او مندوبا او واجبا
وما وقع من القسم الاول وهو الذي هو حكم اصلي في مقابلتها اي في مقابلة الرخصة
يسمى عزيمة وهي ما فرض قطعيا كان او اجتهاديا او واجب او سنة او مستحب
لم يقل او نفل لما عرفت انه قد يكون مكروها فلا يناسب ان يعد من اصول العزيمة
لا غير اي لا يكون العزيمة مباحا ولا حراما ولا مكروها ما دامت هي حكم اصلي
والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الآخر اما
الاول وهو الذي رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة فما شرع لم يقل فما
استبيح لان الاباحة لا تجامع الحرمة بخلاف المشروعية مع قيام المحرم وقيام حكمه كاجراء
كلمة الكفر مكرها بالقتل او القطع فان حرمة الكفر قائمة ابدا لقيام الدلائل الدالة عليها
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن
بالايمان فله ان يجري على لسانه وان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه اي طلبا
للثواب فاولى من اجراء كلمة الكفر وكذا الامر بالمعروف واكل مال الغير والافطار
في رمضان في حق المقيم الصحيح ونحوه من العبادات فان الحكم في الاكراه على واحد منها
ايضا كذلك والثاني وهو الذي رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه رخصة
فما شرع مع قيام المحرم دون الحرمة كالافطار للمسافر فان المحرم للافطار وهو شهود
الشهر من غير سفر ومرض مع توجه الخطاب قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة رخص بناء
على سبب مع شهود الشهر تراخي حكمه وهو الصوم لقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصوم
هنا اولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين والعمل بالرخصة

بالرخصة انما شرع لليسر فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب مختص بالعزيمة ومتضمن ليسر مختص
بالرخصة فالاخذ بها اولى وليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الاكراه على الافطار
فان المكره في الصبر مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيوجر وانما كان الاول احق
بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه
كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه حكما اصليا في حق المسافر بخلاف الاول فان
المحرم والحرمة قائمان فيه فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون مشروعية اجراء كلمة الكفر
حكما اصليا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجاز اوتم
في المجازية ما وضع عنا من الاصر والاغلال مثل ثقل تكليفهم وصعوبته يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا
تخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما في حقنا والحكم عن غيرنا
اصلا لم يكن رخصة حقيقة بل مجازا والرابع اي الذي هو رخصة مجاز لكنه اقرب
من حقيقة الرخصة من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كما بينا كقول الراوي رخص في
السلم او له نهى الرسول عليه السلام عن بيع ما ليس عند الانسان فان الاصل في البيع ان يكون
عينا لتحقق القدرة على التسليم وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى
لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا للعجز عن التعيين فمن حيث ان العينية مشروعة
في البيع في الجملة كان له شبهة بحقيقة الرخصة وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة
فان حرمتهما ساقطة هنا اي في حالة الضرورة مع كونها ثابتة في الجملة لقوله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فانه استثناء من الحرمة فبقيت مباحة

بحكم الاصل ولان الحرمة اي حرمة شرب الخمر لصيانة عقله ولاصيانة عند فوت النفس اي
البنية الانسانية واما قصر الصلوة فهو عزيمة والاكمال مكروه ومخالف للسنة ولكنه
يسمى رخصة مجازا وقال الشافعي القصر رخصة والاكمال عزيمة صرح بهذا في التحفة
وقال في البدائع روي عن ابي عمر رضه انه قال من اتم الصلوة في السفر فقد اساء
وخالف السنة وهذا لان الرخصة اسم لما تغير عن الحكم الاصلي بعارض الي تخفيف
وتيسير لم يوجد معناه اذ الصلوة في الاصل فرضت ركعتين في حق المقيم والمسافر
جميعا ثم زيدت ركعتان في حق المقيم واقرت الركعتان على حالهما في حق المسافر
كما كانتا في الاصل فانعدم معنى التغير في حقه وفي حق المقيم وجد لكن الى الغلظة والشدة
لا الى السهولة واليسر ولا دلالة في كون الصلوة المقصورة صدقة روي عن عمر رضه انه
قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم
فاقبلوا صدقته على ما ذكره من كون القصر رخصة فان الصدقة ما عبر عنه بالعفو مجازا
وهو اقرار الركعتين على حالهما في حق المسافر والفرق بين رخصة الترفيه ورخصة
الاسقاط ما يتضمن الرفق وعدمه تقريره ان الخيار اللازم لاولى الرخصتين انما يثبت
للعبد اذا تضمن رفقا كما في فطر المسافر فان كلا من صومه وافطاره يتضمن
رفقا ومشقة من حيث ان الصوم على موافقة المسلمين اسهل وفي غير رمضان
اشق فالتخيير يفيد منقوض برخصة المسح فانها رخصة ترفيه دل على ذلك ان
الغسل مشروع وان لم ينزع خفيه لاجل ذلك يبطل مسحه اذا خاض الماء ودخل في
الخف حتى انغسل اكثر رجله مع ان الرفق متعين في المسح لا رفق في العمل بالعزيمة
واما القسم الثاني من الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق بشي آخر فالشي المتعلق ان كان

ان كان داخلا في الآخر وهو ركن والا فان كان مؤثرا فيه على ما ذكرنا في العلل
من ان المراد بتاثير الشي ههنا هو اعتبار الشرع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في
الشي الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية فعلة والا فان كان موصلا اليه في
الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على
وجوده فعلامة لا يذهب عليك ان عمدة في هذه التقسيمات هو الاستقراء الذي ذكر
في صورة الحصر المجرد للضبط والا فقوله والا فلا اقل انه مم لجواز التعلق بوجوه
آخر مثل المانعية لتعلق النجاسة بصحة الصلوة اما الركن فقد ظهر حده وما يعدم
شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا ان الاقرار ركن زائد ووجه التشنيع ان
قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان الزائد خارج والركن
داخل فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي
العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شي اعتبره الشارع في وجود
المركب لا في حكمه لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر
المركب موجودا حكما فصار شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمي ايدا بهذا الاعتبار
ومنه اقد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار في الايمان وقد يكون باعتبار الكمية كالاقل
في المركب منه ومن الاكثر واليه اشار بقوله وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا
نظير اعضاء الانسان فالراس ركن ينتفي الانسان اي حكمه من الحيوة وتعلق الخطاب
ونحو ذلك بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينتقص واما العلة وهي الخارج
المؤثر الا ان لفظ العلة يطلق على معناه آخر بحسب الاشتراك والمجاز فينقسم الى اقسام
كما ينقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما والعلة الى السبع الرجل الشجاع باعتبار

ما يطلق اللفظ وبيانه انهم اعتبروا في حقيقة العلة ثلثة امور وهي اضافة الحكم اليها وتأثيرها
فيه وحصوله معها في الزمان واشار الى هذا بقوله فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف
الحكم اليها بلا واسطة هذا تفسير العلة اسما وهي مؤثرة فيه هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى
الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فعندنا
هي مقارنة بالمعلول بالزمان كالعقلية وان كانت متقدمة عليه بالذات ومن فرق بعض
مشايخنا بينهما اي بين العقلية والشرعية فقالوا المعلول يقارن العقلية ويتأخر عن
الشرعية واما اسما فقط كالعلة بالشرط على ما يأتي في اقسام الشرط واما اسما ومعنى
كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان الملك مضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر
في الملك علة معنى لكن تراخي عنه فلا يكون علة حكما على ما ذكرنا في آخر فصل مفهوم
المخالفة ان الخيار يدخل على الحكم فقط لا على السبب الذي هو اكثر خطرا من الحكم ولا
كونه اي كون البيع الموقوف والبيع بالخيار علة لا سببا وان كان الحكم تراخي عن العلة
اسما ومعنى لكنها تراخي عن السبب المانع اذا زال بان باذن المالك في بيع الفضولي
ويمضي مدة الخيار وجب الحكم اي الملك من حين الايجاب اي من وقت العقد حتى يملكه المشتري
بزوائده المتصلة والمنفصلة في زمان التوقف وكالاجارة عطف على قوله
كالبيع فانها علة اسما ومعنى حتى صح تعجيل الاجرة ولو لم يكن كذلك لما صح التعجيل
قبل الحنث عندنا وليست الاجارة علة حكما لان المنفعة معدومة فيكون الحكم وهو ملك
المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي لكن الاجارة تشبه الاسباب
لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة
رمضان ثبت الحكم من غرة رمضان لا من حين العقد بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع

المانع يثبت حكمه من وقت البيع كما بينا فكأنه ليس هناك تخلل زمان وكذا كل
ايجاب مضاف الى المستقبل صريحا نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة
الحكم اليه وتأثيره فيه لا حكما لتراخي الحكم عنه لكن يشبه الاسباب وكذا النصاب علة لوجوب
الزكوة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لا حكما لتراخي الحكم الى وجود النماء
الذي قيم حولان الحول مقامه ثم انه علة يشبه الاسباب لعدم مقارنة الحكم وليس سببا
حقيقيا لان ذلك موقوف على ان يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك لان
المؤثر هو المال النامي لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له اصلا فلا يصلح
ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامي وليس النصاب علة العلة بمنزلة
شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان
النماء الحقيقي انما يحصل بزيادة الدر والنسل والسمن في السائمة وزيادة المال في التجارة
والنماء الحكمي هو حولان الحول ولا يحصل شيء من ذلك بنفس النصاب حتى يوجب النصاب الحكم
الاداء قبل تمام الحول لكونه علة من غير ان يكون النماء داخلا في العلة فيتبين بعد الحول
انه اي المؤدي كان زكوة وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه في السراية
وكذا الرمي والتذكية عند ابي ح ره حتى اذا رجع عن شهادة التذكية وقال
تعمدت الكذب ضمن الدية خلافا لابي يوسف ومحمد ره ولما كان هذه الاشياء من
قبيل علة العلة عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو
علة للعتق فالعلة في جميع هذه الصور تشبه الاسباب من جهة تراخي الحكم ومن جهة تخلل
الواسطة التي ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول لكن لا يتحقق في شراء القريب
التراخي فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير واما بكسر الهمزة ما يشبه العلة كما في العلة

وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم
الترتيب عليه لا سببا لان السبب طريق موضوع لثبوت الحكم بعلة وجزء العلة ليس
كذلك والمراد بالجزء غير الجزء الاخير او احد الجزئين الغير المرتبين كالقدر والجنس
وكذا افعال مخبر عليه السلام انه وصف له شبهة العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وفيه
نظر لانه لا تأثير لاجزاء العلة في اجزاء المعلول على ما هو المقرر عندهم وانما المؤثر هو
تمام العلة في تمام المعلول ولذلك قال الامام السرخسي انه سبب محض لان احد الجزئين
طريق يفضي الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الاخر فيثبت به اي بجزء العلة
ما يثبت بالشبهة لان جزء العلة له شبهة العلة كربوا النسيئة يثبت باحد نوعي
وهو اما القدر او الجنس واما العلة علة معنى وحكما لا اسما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة
والملك للعتق فان لكل منهما اثرا في الحاق الصلة الا ان للملك ترجيحا بوجود الحكم عنده
فيجعل علة معنى وحكما ويصير الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية
واليه اشار بقوله فاذا تأخر الملك يثبت الحكم اي العتق به قيل فيه نظر لان الملك علة
اسما ومعنى وحكما لان اضافة الحكم اليه وثبوته به شائع في عبارة القوم وكيف لا يكون
علة اسما مع ان الجزء الاول بمنزلة العدم في حق ثبوت الحكم ويصير الحكم مضافا اليه
واجيب عنه بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام السرخسي
وغيره والملك لم يوضع في الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشرى القريب
حتى يصح نية الكفارة عند الشراء لان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فيعتبر النية
عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا عندهما ولا يضمن عند ابي حنيفة والخلاف فيما اذا اشترى
معا اما اذا اشترى القريب بعد الاجنبي يضمن بالاتفاق ولو في الاول رضى

رضى الاجنبي يعتبر ايضا ونصيبه حيث اشرك القريب ولا يعتبر جهالة وفي الثاني لم يرض وان
القرابة علة الشراء كما اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه
ابنه يثبت العتق بها اي القرابة حتى يضمن مدعي القرابة قيمة نصيب شريكه ولو كانت
القرابة معلومة قبل الشراء لا يضمن بخلاف الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف
الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فاذا رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع
لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بها واما اسما وحكما وهي اما باقامة السبب الداعي مقام
المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم اقيم مقام استرخاء المفاصل
والمس والنكاح اقيما مقام الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة وما ذكر المدعو اليه
في الثلثة الاول لظهوره فيها او باقامة الدليل مقام المدلول كالاخبار عن المحبة مقامها
في قوله ان احببتني فانت كذا او الطهر مقام الحاجة في اباحة الطلاق وحدث الملك
مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب المقتضي لاقامة الداعي مقام
المدعو والدليل مقام المدلول احد الامور المذكورة في قوله اما دفع الضرورة كما في
اجنبي وكما في الاستبراء واما الاحتياط في تحريم الدواعي اي دواعي الجماع من
المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث اقيمت مقام الزنا في الحرمة على الاطلاق اي اذا
كانت مع الاجنبية واقيمت مقام الوطي في الحرمة حالتي الاعتكاف والاحرام
اذا كانت مع الزوجة والاية وهذا ما ذكره بقوله في المحرمات والعبادات واما دفع
الحرج كالسفر والطهر والنقاء الحاصلين والفرق بين الحرج والضرورة ان الاول ما
لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان الوقوف عليها محال فالضرورة داعية
الى اقامة الاخبار عنها مقامها اما المشقة في السفر والانزال في النقاء الحاصل فانه وقوف

ف

عليها حكمًا لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما والتقسيم العقلي الذي ربما بلغ
اقسام سبعة تنحصر فيها العلة بين قسمين علة معنى فقط وعلة حكمًا فقط والتقسيم المذكور
يقتضيهما والاحكام يدل على ثبوتها الا ان القوم لم يصرحوا بهما ولما جعلوا الجزء الاخير
من العلة علة معنى وحكمًا لا اسمًا يكون الجزء الاول علة معنى لا اسمًا ولا حكمًا لعدم الاضافة
والمقارنة فله شبهة العلة وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة
اسمًا وحكمًا ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكمًا فقط كالداعي مثلا اذا كان
مركبًا من جزئين فالجزء الاخير علة حكمًا لوجود المقارنة لا اسمًا لعدم الاضافة اليه ولا معنى
لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعي فكيف لجزئه وايضا لما ارادوا بالعلة حكمًا
ما يقارنه الحكم فالشرط الذي علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق علة حكمًا فقط واما السبب فاعلم انه لابد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة
فان كانت العلة مضافة اليه اي الى السبب وحادثة به كوطء الدابة شيئًا فانه
علة الهلاك وهذه العلة مضافة الى سوقها وحادثة به وهو السبب لان السوق لم يوضع
للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق اليه فالسبب حينئذ في معنى العلة فيكون له حكم العلة فيما
يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى اجزاء المباشرة كالحرمان
عن الميراث والكفارة والقصاص فيضاف الحكم اليه اي الى السبب فيجب الضمان
لم يقل فيجب الدية لان المتلف لا يلزم ان يكون انسانًا بسوق الدابة وقودًا ما يجب بالشهادة
بالقصاص اذا رجع لا يجب القصاص على الشاهد عندنا كما اذا شهدا ان عمرًا قتل زيدًا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه اي لان القصاص جزاء المباشرة ولا مباشرة من
الشاهد وشهادته انما صارت قتلا اي مؤدية اليه بحكم القاضي واختيار الولي القصاص

القصاص على الدية وان لم تكن العلة المتوسطة بين السبب والحكم نحو ان تكون العلة فعلًا
اختياريًا فالسبب حقيقي اي فالسبب سبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك
في الغنيمة الدال على مال السرقة والدال على حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب
والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في السرقة والغازي في الدلالة على الحصن
فيقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا يضمن اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة
ففعل فكم تولد منها فاذا هي امة قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي
على هذا الشرط اي شرط انها حرة فانه يضمن الوكيل او الولي قيمة الولد ولا يلزم علينا
ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان
المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم انما يضمن بازالة الامن الملتزم
بعقد الاحرام اذ تقررت الازالة باتصالها الى القتل اذ قبل الاتصال لم يصر
سببًا للهلاك فلا يضمن فان حصلت بمجرد الدلالة والمراد بالدلالة احداث العلم
في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالمًا بمكان الصيد ثم بين ان ازالة الامن سبب
الضمان بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اذا دل
السارق على مال مسلم لا يضمن لان كونه محفوظًا ليس لاجل البعد عن الناس فدلالته
لا يكون ازالة الامن بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه المحرم رجلا فقتله فان الدال
لا يضمن لان كون صيد الحرم محفوظًا ليس للبعد عن الناس بل كونه في الحرم ومن
دفع الى صبي سكينًا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع
السكين الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط من يده
فجرحه ضمن الدافع لعدم تخلل فعل المختار بينهما ومنها اي من السبب ما هو سبب مجازًا

كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة فالمعلقة صفة لهذه الثلثة نحو ان دخلت الدار
فانت طالق ان دخلت الدار فعبده حر ان دخلت الدار فعليه كذا الجزاء
وهو وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور به متعلق بقوله المعلقة لانها اي لان
هذه الامور المعلقة ربما لا يوصل اليه اي الى الجزاء بان لا يقع المعلق عليه لان الشرط
معدوم على خطر الوجود وتسمية هذه الصيغ اسبابا مجازية انما هي قبل وقوع المعلق عليه
وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي لان اليمين للبر اي موضوعة
له فلا توصل الى الكفارة وانما تفضي اليها الحنث فلا يكون اليمين سببا لها حقيقة بل
مجازا ثم اذا وجد الشرط في هذه الصور الثلث يصير الاتحاد السابق علة حقيقة لتاثيره
في وقوع الجزاء مع وجود الاضافة اليه والافضاء بخلاف اليمين للكفارة فانه اذا وجد
الشرط لا يصير الا حالة علة فان الحنث علتها لا البر وعند الشافعي هي اسباب في معنى العلل
حتى ابطل التعليق بالملك بان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد غيره ان
ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال
قبل الحنث لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكوة قبل الحول اذا
وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز المعلق بالشرط الذي سمي سببا مجازا
شبهة الحقيقة اي شبهة السببية وهذا يبتنى ان التنجيز هل يبطل التعليق ام لا كما اذا قال
لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعند زفر لا يبطل
التنجيز التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار يقع الطلاق واشار
الى هذا لا الى قول زفر بقوله لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود شرط قطعي الوجود
يصح التعليق فانه يحتاج الى الملك حال وجود الشرط لان زمان وجود الشرط هو زمان

زمان وقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا يفتقر اليه حالة التعليق
فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود
الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط
صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك غير معلوم فشرطنا وجوده في
الحال اي وجود الملك في حال التعليق ليترجح جانب الوجود اي وجود الملك عند وجود
الشرط بحكم الاستصحاب فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعدما صح التعليق بناء على
الدليل على وجود الملك عند وقوع الشرط وهو الاستصحاب فكما لا يبطله اي لا يبطل
التعليق زوال الملك بان يطلقها ما دون الثلث بناء على احتمال حدوثه عند وجود
الشرط اتفاقا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلث بناء على الاحتمال الحاصل
انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء المحل كما اذا قال للمطلقة الثلث ان تزوجتك
فانت طالق حتى تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء
التعليق اولى لان البقاء اسهل من الابتداء قلنا اليمين سواء كانت بالله تعالى
او بغيره شرعت للبر اي لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك مع تفويت جانبه على نقيضه
فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء اي بلزوم المحلوف به من الطلاق والعتاق ونحوه
اذا كان اليمين بغير الله تعالى كما ان اليمين به تعالى يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود
من المحل اي لا بد لتحقيق الشيء من المحل والمنع فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال قبل فوات
البر فلا بد من المحل اي كما لا بد لتحقيق الشيء من المحل كذلك لا بد لشبهة منه ويكون المسبب ثابتا
على قدر السبب فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار
لانها ان دخلت الدار يترتب عليه هذا الجزاء المخوف وهو وقوع الطلاق فيكون وقوعه

مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فيبطله اي التعليق زوال
المحل بان طلقها ثلثا لفوات محل الجزاء لان المراة اجنبية عن الزوج في ملك
الطلاق كما يبطل التعليق ببطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا لا يبطله
زوال الملك بان طلقها ما دون الثلث لانه يمكن الرجوع اليها واما التعليق بالتزوج
نحو ان تزوجتك فانت طالق فان البر فيه مضمون بالجزاء لوجود الملك عند وجود الشرط
ضرورة ان التزوج يلزمه ملك النكاح فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى
اثبات الشبهة ولا يخفى ان هذه الجواب يستغني عما ذكر من ان الشرط فيه اي في هذا
التعليق بمعنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها اي قبل العلة وانما هو جواب
آخر تقريره ان الشرط ههنا اعني في صورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان
ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع
ثبوت حقيقة الشي قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة
بالحقيقة ولان شبهة الشي لا يثبت حقيقته كشبهة النكاح في غير نكاح النساء واعلم
ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على ما مر في فصل الامر وانما يترتب
الحكم عليه وان كان بايجاب الله تعالى تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة
الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة فسبب وجوب الايمان بالله تعالى على ما ورد به النقل وشهد
به العقل حدوث العالم او امكانه ولما كان هذا السبب في الافاق والانفس موجودا
دائما واليه الاشارة في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية صح
ايمان الصبي المميز وان لم يخاطب به لتحقق سببه ووجود ركنه وللصلوة الوقت على ما مر
في فصل ان المامور به نوعان وللزكوة ملك المال ولما اتجه ان يقال بتكرر الوجو

الوجوب بتكرر الوصف يدل على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب
ان يكون الحول سببا لا النصاب تدارك دفعه بقوله الا ان الغنى المعتبر في اداء الزكوة
بدلالة قوله عم لا صدقة الا عن لا يحصل الا بمال نام لينصرف بسبب النماء الى الحاجات
المتجددة فيبقى اصل المال فيحصل الغنى وتيسر الاداء والنماء بالزمان وهو امر باطن
فاقيم الحول الذي هو السبب المؤدي الى النماء مقامه فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول
فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا ولما كان احوال الناس في الغناء مختلفة قدره
الشارع بالنصاب وللصوم ايام شهر رمضان كل يوم لصومه بمعنى ان الجزء الاول الكل
لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه
يقال مان عليه اذا قام بكفاية امرهم واما الفطر فشرط لقوله عم ادوا عمن تمونون
وعن اي لفظة عن اما لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله واخرج عشر
ارضه او لان يجب عليه فيؤدي عنه اي لوجوب شي على محل فاداه غيره عنه كانه نائب
عنه كما في العاقلة فانها تؤدي الدية والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد لانه لا يملك
شيئا والصبي لانه غير مكلف والفقير لانه ممن يجب الصدقة له فلا يجب عليه والكافر لانه
ليس من اهل القربة فيثبت الاول وايضا يتضاعف الواجب بتضاعف الراس فيكون
الراس هو السبب ولا يستقيم ان يقال الصدقة يضاف الى الفطر فيدل على سببية
الفطر تدارك بقوله والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الراس واذا تعارضا
تساقطا وهي اي الاضافة تحتمل الاستعارة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا
بخلاف تضاعف الوجوب فان المجاز لا يجري فيه وهو تضاعف غير السبب ليس بوارد
في الشرع بخلاف الاضافة الى غير السبب فانها شائعة كحجة الاسلام وصلوة المسافر

وايضا وصف المؤنة يرجح سببية الراس لان تعليق الحكم بالوصف المذكور في الحديث
يشعر بان هذه الصدقة تجب بسبب وجوب المؤنة والاصل فيه راس يلي عليه كما في العبيد والبهايم
ولعبيد البيت بدليل الاضافة واما الوقت فشرط الاداء والشرط لجواز الاداء
والنمو لوجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فالارض سبب العشر بالنماء الحقيقي
لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من حقيقته وبهذا الاعتبار هو اي العشر مؤنة الارض
وباعتبار الخارج وهو اي والحال ان الخارج تبع الارض عبادة لان العشر جزء من الخارج
فاشبه الزكوة فانها جزء من النصاب وكذا الخراج سبب وجوبه الارض النامية الا ان النماء
معتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة وذلك لان الخراج مقدر بالدراهم فيكفي النماء
التقديري فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن
من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للذلة ولذلك
اي ولاجل ثبوت وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم
عندنا للتنافي فيهما وان كان كل منهما مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض خلافا للشافعي
وللطهارة ارادة ما لا يجوز بدونها صلوة كان او غيرها كمس المصحف والحدث شرطها
وليس بسبب لان سبب الشيء وان كان سببا لوجوبه ما يلائمه لا ما ينافيه وللحدود والعقوبات
ما نسبت اليه من سرقة وقتل وزنا مراده ان السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود
والعقوبات المحضة يكون محظورات محضة والكفارات ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة
الاباحة لما فيه من معنى العبادة والعقوبة ولشرعية المعاملات اي المناكحات المتعلقة ببقاء النوع
والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص البقاء المقدر للعالم اي قيام الساعة وللاختصاصات الشرعية
التي هي اثار لافعال العباد كالملك في البيع والحل في النكاح والحرمة في الطلاق التصرفات

التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان
شيئا لا يدرك العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يختص باسم السبب
وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم
السبب ايضا مجازا وان لم يكن هو اي ذلك الحكم الغرض كالشراء لملك المتعة
فان العقل لا يدرك تاثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض
من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في
القياس يختص باسم العلة **واما الشرط** فهو اما شرط محض وهو حقيقي يتوقف عليه الشيء
في الواقع عقلا او بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهادة للنكاح
اذ لا يصح الا عند تحققه واليه اشار بقوله والوضوء للصلوة او جعلي يعتبره
المكلف يعلق عليه تصرفاته وهو بكلمة الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق
او دلالة اي بدلالة كلمة الشرط نحو المراة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان
تزوجت امراة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق به
كالشرط وقد مر في مفهوم المخالفة ان التعليق عندنا يمنع العلية وعنده يمنع
الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة يصح ان يضاف الحكم اليها فيضاف
اليه اي الى الشرط كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود
اليمين اي التعليق يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير بان
ان الزوج خير امراته والاختيار بان شهدوا ان المراة اختارت نفسها فقضى
القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار لان شهود التخيير
سبب مفض الى الحكم في الجملة وشهود الاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة

دون السبب فان قال المولى ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان
حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله المولى فاذا
هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي ح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا وباطنا عنده
لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به ولا بد من صيانته عن البطلان بخلاف ما اذا بان
الشهود عبيدا او كفارا فانه لا عبرة بالقضاء ح لامكان الوقوف على حقيقة
الصدق وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد اذ لا يمكن المعرفة الا بالحل والقيد اذا
حله يعتق العبد واذا انفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافة
اليه والعلة وهي التعليق لا يصح للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعدد
لا خيانة كما اذا باع مال نفسه فتعين الاضافة الى شرط وهو كون القيد
عشرة ارطال والشهود قد تعمدوا الكذب المحض فيجب الضمان عليهم بخلاف رجوع الشهود
اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح للضمان لانها تثبت العتق بطريق التعدي
وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن لانه مبني على الحجة الباطلة وانما نفذ
في الظاهر لان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا
لم ينفذ في الباطن كان العبد رقيقا بعد القضاء فيعتق العبد بحل القيد فلا يضمن الشهود
وكذا حافر البئر فان فيه شرطا يعارضه علة لا تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر
فان الثقل علة السقوط لكن الارض مانعة من السقوط فازالة المانع صار شرطا للسقوط
وهو امر طبيعي والمشي مباح وهو سبب شارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال فلا تصلح
لاضافة الحكم وهو الضمان اليهما فاضيف الحكم الى الشرط لان صاحب الشرط متعد لانه الذي
تصرف في غير ملكه ولا اتصال الى المسبب وهو المشي لانه مباح محض بخلاف ما اذا وقع

نفسه في بئر العدوان فانه لا ضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة
اليها فلا تضاف الى الشرط واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد
فمن قسم الاسباب اذ لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدي اليه من غير تأثير
وهو حاصل في هذه الامور واما شرط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار
غير منسوب ذلك الفعل اليه اي الى الشرط كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا
فان الحل بيان لكون حل القيد في حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان لما سبق الا ان الاباق
الذي هو علة التلف صار الحل الذي هو الشرط كالسبب فانه متقدم على صورة العلة
لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان يتوسط العلة بينهما وانما لم يعتبر الشرط كالعلة لانها
مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به انما قال على صورة العلة لان الشرط المحض
يتقدم على انعقاده علة لما سبق ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد ان
يثبت الشرط حتى ينعقد العلة والشرط المحض يتأخر عنها اي عن صورة العلة وفيه نظر
لان تأخره عنها انما هو في الشرط التعليقي لا الحقيقي كالشهادة في النكاح والطهارة
في الصلوة والعقل في التصرفات وكذا لا يضمن عندهما اذا فتح باب قفص او باب اصطبل
فنفر الطائر او البهيمة خلافا لمحمد فانه يضمن عنده لان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا
فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وايضا هما لا يصبران عن الخروج عادة
ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة السيلان المائع فاذا خرجا على فور الفتح
يجب الضمان فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا او كونه بمنزلة الافعال الطبيعية
مستقل في الاستدلال على الضمان فمن خلط بينهما فقد خبط ولهما انه اي فعلهما مختار
في اثبات الحكم به اضافته اليه الا في قطعه اي قطع الحكم عن الغير اي عن الشرط فان

فعلها لا ينافي ذلك كالكلب يميل عن سنن الارسال اي ارسل صاحب الكلب الكلب
على صيد ثم مال عن سنن الصيد ثم اتبعه واخذه فانه لا يحل لان فعله وهو الميل
عن السنن مدرك في اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر في منع اضافة الفعل الى
المرسل ولا شك ان هذا جواب عن الاستدلال الاول للمجد واذا قال الولي
اي ولي الدم سقط الماشي في البئر وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له اي للحافر
لانه يدعي صلاحية العلة للاضافة ويدعي قطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل
ولا يعارض منع ابان الظاهر ان الانسان لا يلقي نفسه في البئر لان التمسك ح بالظاهر
انما يصلح للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة
على انه وقع في البئر بغير تعمد منه بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب جراحة صاحب
علة واما شرط اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة لعدم تحقق الحكم عنده لا حكما كما اذا علق بشرطين
فاولهما وجودا اي اعتبار الوجود شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الشرط الاول في
الملك لا الشرط الثاني لا يطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر كما اذا قال ان دخلت
هذه الدار وهذه فانت طالق فابانها فدخلت احدهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى
يقع الطلاق عند الثلثة لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة وجود الجزاء لا لصحة
وجود الشرط فيشترط الملك عند الشرط الثاني لا الاول ولذلك ان دخلت الدار
وهي في نكاحه طلقت اتفاقا وان ابانها فدخلت الدار او دخلت احديهما
فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا واما العلامة فقد ذكره اي نظيرها
الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى ان يوجد هو ووجوده متاخر
عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا توقف على ان

الاحصان يحدث متاخرا عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى ان يوجد اذا
تفسير الشرط التعليقي فان لزوم التاخر عن صورة العلة انما هو فيه لا الشرط الحقيقي
الا ان تفسيره ومثاله قبل من ان الشرط التعليقي متاخر عن صورة العلة اما الشرط
الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فيكون الاحصان
منعقدا مما لا يدل على انه ليس بشرط ولما كان في كون الاحصان علامة نظر قال ثم
ان كان الاحصان علامة لا شرطا اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة
يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت الاحصان ايضا اي قياسا
على ما ذكر بشهادة الكافرين شهدا على عبد مسلم زنا ومولاه كافر انه اعتقه قبل
الشهادة على مولاه الكافر فيقبل ويثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت
احصانه بشهادة الكافر قيل لا يثبت عتقه بشهادتهما وان كانت شهادتهما حجة
على هذا العتق لولا الزنا لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم الحاق
الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان وقبل ثبت بها العتق ولا يثبت سبق تاريخ
الاعتاق على الزنا فيكون شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر
الاول يرجع الى الكافر فيقبل وضرر الثاني يرجع الى العبد المسلم فلا يقبل والى هذا
اشار بقوله قلنا الشهادة النساء بالمشهود به هو الحد في عدم القبول دون المشهود
عليه اي لان شهادة الرجال مع النساء لا يثبت خصوص العقوبة وههنا اي في
صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا يثبت لان الاحصان ليس
الا علامة لكن يتضمن ضررا وهو تكذيبه ورفع انكاره بالمشهود عليه وهو المسلم وهي
اي شهادة الرجال مع النساء تصلح لذلك الضرر على المشهود عليه المسلم وشهادة

الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ادعوا
حريته ليثبت عليه الرجم فلا تصلح شهادة الكفار لذلك الا قرارا بالمسلم واي صل
ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وذلك منتف في الاحصان
لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو
كونه مسلما والرق مع الحيوة خير من العتق مع الرجم وعلى هذا اي بناء على ان العلامة
ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة قالا ان شهادة القابلة على
الولادة تقبل من غير فراش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها ولا حبل ظاهر
عطف على قوله فراش ولا اقرار به اي بلا اقرار الزوج بالحبل لانه لم يوجد هنا
الا شهادة القابلة الا تعيين الولد وهي اي شهادة القابلة مقبولة فيه اي في تعيين
الولد فاما النسب فانما ثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق
السابق وعند ابي ح ره لا تقبل شهادة القابلة في الصورة المذكورة لانه اذا لم يوجد
سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فلا يكون علامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب
ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة وهو رجلان او رجل
وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الثلثة المذكورة وهي الفراش القائم والحبل الظاهر
والاقرار من الزوج واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها اي على
اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان تبعا لها من الطلاق
وغيره لا تقبل عند ابي ح ره لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط
لاثباته اي لاثبات الشرط ما يشترط لاثبات حكمه وهو الطلاق فلا يثبت الطلاق
الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين والذي ذكر فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا

ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد احدهما فعند ابي ح ره يثبت بمجرد اقرار كما لو
كما في تعليق الطلاق بالحيض كما في العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها
على ان هذه الحجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال كالولادة فلا تتعدى
الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق فيما نحن فيه ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق
نفسها لا في حق الطلاق كما في شهادة المرأة على عدم بكارة امة بيعت على انها
بكر في حق الرد فان شهادتها لا تقبل فيه على البائع وان كانت مقبولة في البكارة
وعدمها بل يحلف البائع على انها ليست ثيب وقال الشافعي الاصل في المسلم العفة
فالقذف كبيرة اي يتبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة لا انه
يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي
سابقا عليه اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عنده وان
لم يحد وعندنا لا يسقط شهادته بمجرد القذف بل انما يسقط اذا تحقق العجز عن اقامة
البينة فاقيم عليه الجلد ولما انه ان يقال الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن
اقامة البينة لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد
الشهادة فكذا في حق الجلد فكان ينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران
في النظم يوجب القران في الحكم عنده فاجاب بقوله بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي
لا مرد له فان اقيم قبل العجز فربما كان بغير حق فان تحقق العجز نظهر ان عدم قبول الشهادة
كان باقيا حين القذف وان لم يتحقق العجز نظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا
في ذلك القذف اما عدم قبول الشهادة فانه حكم شرعي يمكن سبقه قلنا القذف في نفسه
ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة بعده ومنعا للفساد ولما انه ان يقال لما احتمل القذف

الجنة ولم يكن جناية محضة ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة اجاعة بقوله
وهو اي القذف وان احتمل ان يكون حسبة لا يحل ولا يجوز الاقدام عليه وان كان
صادقا الا ان يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن فيه من احضارهم ولم يحضر صار القاذف
كبيرة مقتصرة على حال العجز لا مستندة الى الاصل لاحتمال ان قذفه له بينة عادلة
الا انه عجز عن احضارهم لموتهم او غيبتهم او امتناعهم عن الاداء فيكون العجز شرطا اي
القاضي شهادة الرامي لا علامة والعفة اصل في المسلم لكن لا يصلح لاثبات رد الشهادة
لما عرف ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط ثم ان اتى بالبينة على الزنا من
غير تقادم العهد بعدما جلد القاذف بطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد اي
اذا اتى بالبينة على الزنا بعدما جلد القاذف لكن بعد التقادم بطل الرد اي رد شهادة
القاذف ولا يثبت الحد اي حد الزنا على الزاني لان تقادم العهد هنا شبهة في درء
الحد **باب المحكوم به** وهو فعل المكلف الذي يتعلق به خطاب الشرع وهو قسمان ما ليس له
الا وجود حسي المراد بالحسي ما يعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب
والنية في العبادات او ماله وجود آخر شرعي مع وجوده الحسي معناه ان يعتبر الشارع
اركانا وشرائط لحصول اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان
والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلوة والبيع فالاول بعد ان يكون متعلقا لحكم شرعي
اما ان يكون سببا لحكم آخر بان جعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم
شرعي هو اما صفة لفعل المكلف واثر له او لم يكن سببا له كالزنا فانه حرام
وهو سبب لوجوب الحد وصف لفعله وكالاكل ونحوه فانه تارة واجب واخرى حرام
وليس سببا لحكم شرعي وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر اثر له

وهو الملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم
مثلا بل جعل الامساك من اركان الصوم فلزم بطلانه من انتفائه وكالصلوة فانها
واجبة وليست سببا لحكم آخر والوجود الشرعي بحسب الاركان والشرائط اعتبرها الشارع
فان وجد الكل فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا بالكامل
والا اي وان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا وان لم يوجد الاركان
والشرائط يسمى باطلا كبيع الملاقيح فانه باطل لانتفاء الركن والنكاح بلا شهود لانتفاء
الشرط والفاسد صحيح باصله دون وصفه **فاما الصحيح المطلق** من غير قيد فيراد به الاول
اي ما وجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة وعند الشافعي الفاسد
والباطل مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح **ثم المحكوم به** اما حقوق الله وهو ما يتعلق
به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار
التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى وله ما في السموات وما في الارض وباعتبار التضرر والانتفاع
هو متعال عن الكل **او حقوق العباد** معنى حق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير
او ما اجتمعا فيه وحق الله غالب ولا وجود لقسم آخر وهو ما اجتمع فيه الحقان على التساوي واما
حقوق الله تعالى فثمانية بحكم الاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل من الايمان
وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد يعني ان جملة الفروع هذه الثلثة لا بمعنى
ان كلا منها يشتمل عليها فالايمان اصله التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله الحكم بما يجب
تصديقه والاقرار باللسان ملحق به لكونه ترجمة عما في الضمير ودليلا على تصديق القلب
حتى ان تركه اي لم يقر باللسان مع القدرة عليه لم يكن مومنا عند الله تعالى وعند الناس
وهذا عند بعض علمائنا كشمس الائمة وفخر الاسلام فهو عندهم ركن للايمان ملحق باصله اما

عند البعض فالايمان التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية فمن صدق بقلبه
ولم يقر باللسان مع تمكنه منه مؤمن عند الله دون الناس فلا تجرى عليه الاحكام
وهو اى جرى الاحكام الدنيوية اتفاقا حتى صح ايمان المكره على الاقرار باللسان مع قيام
القرينة على عدم التصديق فى حق الدنيا ولا يصح ردته اى ردة المكره لقيام القرينة
وهو الاكراه وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط
بناء على ان فيها معنى المؤنة كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة ومؤنة فيها
عقوبة كالخراج فلا تبتدى هذا النوع على المسلم لما فيه من معنى العقوبة والذل لكنه
يبقى عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج كان عليه الخراج لا العشر لانه اى
لان الخراج لما تردد بين الامرين المؤنة والعقوبة لا يبطل بالشك على ان الوصف
الاول وهو المؤنة غالب على ما سبق انه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار
الوصف ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا تبتدى هذا النوع على الكافر لكن يبقى عليه عند محمد
كالخراج على المسلم وعند ابى يوسف يضاعف العشر لان فيه اى فى العشر معنى العبادة
المشتملة على القربة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل
وجه فيضاعف ذمى اى المضاعفة اسهل من الابطال اصلا اى من ابطال العشر
ووضع الخراج مقامه وعند ابى حنيفة رح ينقلب العشر خراجا اذ التضعيف امر ضرورى
ثبت باجماع الصحابة رض على خلاف القياس فى قوم باعيانهم تعذر ايجاب الجزية والخراج
عليهم خوفا من الفتنة فلا يصار اليه مع امكان الاصل وهو الخراج وحق قائم بنفسه اى
لا يجب فى ذمة احد كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة
كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت فى حق الصبى اذا قتل مورثه عمدا او خطأ لانه لا

يوصف بالتقصير والبالغ الخاطى مقصر لكونه محل الخطاء وحكم الخطاء فى حق العبيد عفو موضوع
فلزمه الجزاء القاصر ولا يثبت حرمان الميراث فى القتل بسبب كحفر البئر ونحوه والشاهد
اذا رجع اى شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لانه اى لان حرمان
الميراث جزاء المباشرة كما بينا قبل ولا مباشرة هنا وحقوق دائرة بين العقوبة والعبادة
كالكفارات فلا تجب هذا النوع على المسبب لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعى فيهما اى
فى المسبب والصبى لانها عنده ضمان المتلف ولا فرق فى التلف بين المباشرة والتسبيب والمراد
بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالنفس الفائتة بالقتل
وهذا الاصح فى حقوق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يلحقه خسران يحتاج الى جبره انما الضمان
فى حقوقه جزاء الفعل ولا تجب على الكافر بوصف العبادة وهى اى العبادة غالبة فيها
اى فى الحقوق المذكورة الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة فيها غالبة لانه اى لان
الظهار منكر من القول وزور فيكون جهة الجناية غالبة فيه وفيه نظر ثم انه على خلاف ما صرح
به السلف من ان جهة العبادة فى كفارة الظهار غالبة وكذا الكفارة الفطر فان وصف
العقوبة غالبة فيها لقوله عم من افطر فى رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر تقييد الافطار
بالتعمد الذى به تتكامل الجناية ثم ترتيب الوجوب عليه دل على غلبة العقوبة ولانه عم
علل بها اى على ان الكفارة لا تجب على الخاطى ولو لم تعتبر فى كمال الجناية لما سقطت
بالخطاء وفى كمال الجناية كمال العقوبة ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة بوجه
ولما اتجه ان يقال فح ينبغى ان تكون كفارة الفطر عقوبة محضة اشار الى دفعه
بقوله لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار الا ابطال
حق ثابت اذ لا تتصور الجناية بالافطار بعد تمام ولكن تحقق بهذا الاعتبار قصور فى

الجناية بل هو منع عن تسليمه اي تسليم الحق الى المستحق فاوجبنا الزاجر بالوصفين اي
العبادة والعقوبة ولم نجعل الزاجر عقوبة محضة وهي اي كفارة الصوم عقوبة
وجوبا بمعنى انها وجبت اجزية لافعال يوجد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة
اداء بمعنى انها تتادى بالصوم والاعتاق والصدقة وهي قربات وقد وجدنا في الشرع ما
شانه كاقامة الحدود فانها واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه ماجور
باقامتها ولم نجد على العكس اي ما هو عقوبة اداء وعبادة وجوبا وانما قال
جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى سقط بالشبهة كالحدود وتفريع على ان كفارة الفطر
عقوبة وتسقط بالشبهة قضاء القاضي في المنفرد برؤية هلال رمضان اذا رد القاضي شهادته
لتفرده او الفسقه وحكم بان اليوم من شعبان فصام المنفرد لقوله عم صوموا لرؤيته
ثم افطر عامدا ولو بالجماع لم يلزمه الكفارة عندنا خلافا للشافعي رح وتسقط اذا
افطرت عمدا ثم حاضت في يوم افطارها او مرضت وكذا اذا افطر ثم مرض وكذا اذا
اصبح صائما ثم سافر وافطر اما اذا افطر ثم سافر فلا تسقط الكفارة واما
حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب كحد القذف ولهذا
يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمعا فيه والثاني غالب كالقصاص ولهذا فوض استيفاؤه
الى الولي ويجوز فيه الاعتياض بالمال واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا
قطعا كان او قتلا وعند الشافعي اذا كان قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه
الامام دون الولي ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث
انه لا يجب الا بالقتل ثم هذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف ففي الايمان اصله التصديق
والاقرار ثم صار الاقرار خلفا اي قائما مقام الاصل في احكام الدنيا ثم صار اداء

اداء احد ابوي الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداؤه
اي اداء الصغير العاقل مثلا اذا سبي صبي فان اسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو
الاصل فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية والا فان اسلم احد ابويه فهو تبع له في الاسلام
ثم صار تبعية اهل الدار اي دار الاسلام ان اخرج اليها او تبعية الغانمين خلفا
لم ينقل عن اداء احدهما لعدم القطع به بل الظاهر انه ايضا خلف عن ادائه
عدما اي لا ابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد
كما يجوز بوضوء واحد وعنده اي عند الشافعي خلف ضروري اي خلف عن الاصل
عند العجز بقدر ما يندفع له الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال الشافعي
في اناءين نجس وطاهر تحرى فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان
التيمم خلف ضروري ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض بين
النجس والطاهر ولا حاجة الى الضرورة لانه خلف مطلق لا ضروري ثم عند الشيخين التراب
خلف عن الماء فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلوة موجودا في كل واحد منهما
بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل وعند التلميذين التيمم خلف
عن الوضوء فلا تجوز الامامة المذكورة اذ لا يجوز بناء صاحب الاصل القوي صلاته
على صلوة صاحب الخلف الضعيف حتى لا يصح امامة المومي للمصلي بركوع وسجود
وشرط الخلفية امكان الاصل اي لا بد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب
منعقدا له اي للاصل ثم عدمه اي عدم الاصل في الحال لعارض لانه لا معنى للمصير الى
الخلف مع وجود الاصل كما في مسئلة مس السماء لخلاف الغموس وقد سبق ذكر ذلك والله اعلم

باب المحكوم عليه وهو المكلف الذي تعلق الخطاب بفعله ولا بد من اهلية
للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون قالوا اي مشايخنا
هو نور يضيء به طريق يبتدى به اي بذلك الطريق من حيث ينتهي اليه درك الحواس
من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق فانه لا مجال فيه لدرك الحواس هو طريق
ادراك الكليات او طريق ادراك المحسوسات يشترك فيه العقلاء والصبيان والمجانين
بل البهائم ولا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده فيظهر المطلوب للقلب كما ان العين مدركة
فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها من القوة الى الفعل فكذا القلب مع هذا النور
العقلي الظاهر من نص الكتاب والحديث ان محل الادراك هو القلب واما كيفية ادراكه المجهول
وكونه عبارة عن النفس الناطقة مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن الحجة ولا حاجة بنا اليه واما
ادراك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة
ومبدأ العقل التصرف فيه بان يدرك الغائب من الشاهد او ينتزع الكليات من تلك
الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداد ولهذا الانتزاع ثم علم البديهيات
على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها اي من البديهيات متى شاء من غير تجشم كسب
جديد وهو الاستحضار بحيث لا تغيب وهذا نهايته اي نهاية تصرف القلب والمرتبة الثانية
هي مناط التكليف وفي زيادة تفصيل في هذا المقام مما لا حاجة اليه في تحقيق المرام ثم
معلوما النفس اما ان يتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما ان يتعلق
بها العمل وتسمى علوما عملية فاذا اكتسب النفس العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر
لان النفس مائلة الى الكمالات فيستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وعدمها واذا
لم تحركه الى الخير وعن الشر علم عدم معرفتها بهما اي بالخير والشر اذ لو كانت عارفة بهما لحركته

فعلم ان وجود العقل وعدمه يعرفان بالافعال والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه
مناط التكليف متعذر لتعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التي هي مناط التكليف
فقدره الشرع بالبلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى
الجسمانية التي هي مراكب القوى العقلية وتحرزه ظاهرا دل عليه وقد سبق في باب الامر
الخلاف في كون الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب المتوجه بنفس العقل لا خلاف للمعتزلة
في ان العقل لا يستقل في كثير من الاحكام مثل وجوب الصوم في آخر رمضان وحرمته في اول
شوال وكذا لا خلاف للاشاعرة في ان الشرع يحتاج الى العقل وان العقل مع خلافي معرفة
الاحكام وانما النزاع في ان العاقل اذا لم يبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم
وروده او لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق
الثواب والعقاب في الآخرة ام لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسألة الحسن والقبح وعند
الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعث فالصبي العاقل وشاهق الجبل
الساكن فيه غير مختلط بالخلق مكلف بالايمان حتى ان لم يعتقد الكفر ولا ايمانا بعد بلوغه
وعند الاشاعرة معذور ان لم يعتقد الكفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبي
والمذهب عند الماتريدية التوسط بينهما اي بين المذهبين المذكورين اذ لا يمكن
ابطال العقل بالعقل وهو ظاهر ولا بالشرع وهو اي الشرع مبني عليه اي على العقل
لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه
الامور لا تعرف شرعا بل عقلا دفعا للدور لكن قد يتطرق الخطأ في العقليات
فان مبادي الادراكات العقلية الحواس وقد يقع الالتباس بين القضايا
الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء

بل اختلاف الانسان نفسه في زمانين فعلى هذا يكون الدليل على التوسط بين المذهبين
وجهين احدهما التوسط في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما ان يعارض
الوهم العقل في بعض الامور العقلية ويتطرق الخطأ فيهما فهوى العقل وحده غير كاف
فيما يحتاج الانسان الى معرفته وورد به امر الشارع بل لا بد من انضمام شيء آخر
اما ارشاد وتنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة
فيه فيعينه على الاستدلال فالصبي العاقل تفريع على المذهب المذكور لا يكلف بالايمان
لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب لكمال العقل ولكن يصح الايمان
منه اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعل مجرد العقل كافيا للصحة وشرط الادراك
المذكور للوجوب والمراة المراهقة ان غفلت عن الاعتقادين اعتقاد الايمان
واعتقاد الكفر لا تبين عن زوجها لانها لم تدرك المدة المذكورة فلم يجعل مجرد
العقل كافيا في التوجه الى الاستدلال وان كفرت تبين لانه انما وضع البلوغ
موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم يتحقق التوجه الى الاستدلال
اما اذا تحقق ذلك فلا يبقى عذر وقد حصلت فائدة افادتها التوجه بان كفرت
وكذا لا يكلف الشاهق في الجبل قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة والتمكن من الاستدلال
وبعده يكلف فلا يضمن قاتله بل يهدر دمه ولو قتل قبل مدة التجربة فانه اي فان العقل
لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام اي بدون احرازها **فصل**
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب اي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه و
اداء اي صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه يعتد به شرعا اما الاولى فبناء على الذمة
وهي في اللغة العهد وفي الشرع وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه فان الله تعالى

لما جعل الانسان محل امانته اكرمه بالعقل والذمة حتى صار اهلا لوجوب الحقوق له وعليه
وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية وهذا هو العهد الذي جرى بين الله تعالى وعباده
يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية
ولا يذهب عليك انه لا دلالة في الآية المذكورة ولا في قوله تعالى وحملها الانسان الآية
الا على ان الانسان قد خص من بين الحيوانات بوجوب اشياء له وعليه وبتكاليف يؤخذ بها
فلا بد فيه من خصوصية بها يصير اهلا لذلك واما ان تلك الخصوصية امر آخر وراء ذات
الانسان والعقل والتمييز فالنصان المذكوران ساكتان عنه فمن انكر الذمة وقال انها امر
لا معنى له ولا حاجة اليه في الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف
بثبوته في ذمته في مقام المنع وايضا لما كان مبنى الاستدلال على ان الانسان
يلزمه ويجب عليه شيء فلا بد فيه من وصف يصير به اهلا لذلك لم يكن حاجة الى التكلفات
المذكورة في تقرير الاحتجاج بالنصوص المذكورة بل دلالة قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا
الزكوة على هذا المعنى اظهر واما التمسك في هذا المقام بقوله تعالى وما من دابة في الارض
الا على الله رزقها فمما لا وجه له اصلا كيف واستحقاق الرزق غير مختص بالانسان
فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة فقبل الولادة له ذمة من وجه فيصلح لوجوب الحق له كالارث
والوصية والنسب لا عليه حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن فاذا ولد تصير ذمته
مطلقة لصيرورته نفسا مستقلا من كل وجه واهلا للوجوب له وعليه فينبغي ان يجب عليه
كل حق على البالغ لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود منه حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن
اداؤه عنه يجب وما لا يمكن اداؤه عنه فلا يجب فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا
يجب على المولود الصبي لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا يجب عليه ما كان

صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب فانها صلة تشبه المؤن وكنفقة الزوجة
فانها صلة تشبه الاعواض لا صلة تشبه الاجزية فلا تحمل الصبي العقل اى الدية
وان كان عاقلا مميزا او ان كانت لان الدية صلة الا انها تشبه جزاء التقصير في حفظ القاتل
عن فعله والصبي لا يوصف بذلك وهذا المعنى قوله لانه تشبه ان تكون جزاء انه لم يحفظ
عما فعل ولا العقوبة كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على ما مر في باب المحكوم
واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر لضعف بنيته وعجزه
واما المالية فلان المقصود من شرعية العبادات المالية هو الاداء لتطهير المطيع عن العاصي
لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين فلا تحمل النيابة الجبرية فصارت كالبدنية وانما
قيد النيابة بالجبرية لان العبادة المالية تحتمل النيابة الاختيارية كما اذا وكل غيره
باداء زكوته وهذا لان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح
عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها
مؤنة كصدقة الفطر عند محمد لرجحان معنى العبادة وتجب عندهما اعتبارا اى اكتفاء
بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج المراد بالمحضة بحسب الاصل
والقصد لا بحسب الوصف فان في العشر معنى العبادة بحسب الوصف وفي الخراج معنى العقوبة
بحسبه كما سبق تجب على الكامل المذكور وهو ان ما يمكن اداؤه يجب وما لا فلا قلنا لو وجب
اداء الصلوة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج
فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في قضائه حرج والاداء محتمل اى يحتمل ان يكون
اداء الصوم واجبا لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها اى عدم جواز
الصوم من الحائض خلاف القياس فيتعلق الوجوب بها للخلف وهو القضاء والجنون الممتد

الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا الاغماء الممتد يوجب الحرج في الصلوة
دون الصوم لانه اى لان الاغماء يندر حال كونه مستوعبا شهر رمضان واما التي
اى اهلية الاداء فقاصرة وكاملة وكل منهما تثبت بقدرة كذلك اى اهلية الاداء
القاصرة تثبت بقدرة قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة والقدرة
القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه البالغ والقدرة الكاملة
تثبت بالعقل الكامل مع قوة البدن لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم
الخطاب بل مع قدرة العمل وهو بالبدن وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة
اقسام ستة لانها اما حقوق الله وحقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح
او قبيح لا يحتمل الحسن او متردد بينهما والثاني اما نفع محض او ضرر محض او متردد بينهما
فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا
سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا ولما اتجه ان يقال الضرب عقوبة والصبي ليس
من اهلها تدارك جوابه بقوله وانما الضرب للتأديب والصبي اهل له ولانه اى لان
الصبي اهل للثواب لان الشيء اذا وجد شرعا لا ينعدم شرعا الا بحجر اى بحجر
الشرع اياه وهو اى الحجر باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض كالايمان وفروعه فلا يليق
بالشارع الحكيم الحجر عنه ولما اتجه ان يقال يحتمل الايمان وفروعه الضرر بالالزام
حيث يلزم تركه تدارك دفعه بقوله ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو اى لزوم
ادائه عنه اى عن الصبي موضوع لانه مما يحتمل السقوط بعذر النوم والاغماء والا
واما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه ولما اتجه ان يقال نفس الاداء يحتمل
الضرر في حق احكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه وبين

زوجته المشركة وكل منهما ضرر اجاعنه بقوله واما حرمان الميراث والفرقة فمضاف
الى كفر الآخر وشركه وهو المورث والزوجة لا الى اسلامه اي اسلام الصبي وفيه نظر وايضا
هما من ثمرات الايمان لا من احكامه الاصلية الموضوع هو لها وانما يعرف صحة الشيء بحكمه
الذي وضع له لا بما يلزمه وهو سعادة الدارين الابدي انهما اي الحرمان والفرقة
المذكورين يثبتان تبعا لاحد ابويه ولا يعد اضرارا ولو كان ضررا المازم تبعا
لان تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض واما الكفر فيعتبر منه ايضا وفيه نظر
لان اعتبار الكفر منه ضرر محض وهو ليس محلا له لان الضرر موضوع عنه ولان الكفر سبب
شقاوة الدارين لان الجهل لا يعد علما ولو جعل مؤمنا لصار الجهل بما يتعلق به الايمان
علما به فيصح ردته فيلزم احكام الآخرة لانها تتبع الاعتقاد وهي امور موجودة
حقيقة لا مرد لها بخلاف الامور الشرعية وكذا احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
لانها اي لان احكام الدنيا تثبت ضمنا بالكفر ضمنا فان الاحكام القصد في الاسلام والكفر
هي الاحكام الاخروية لما كانت ثبوتها ضمنا ثبت وان كانت ضررا ولذلك
تثبت به اي بسبب الكفر تبعا لاحد الابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة
قصدا واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم ياذن
وليه فان آجر الصبي المحجور او العبد المحجور نفسه وعمل تجب الاجرة استحسانا لان عدم الصحة كان
لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض لا ضرر فيه وانما الضرر في عدم
الوجوب واما في القياس فلا تجب الاجرة لبطلان العقد لكن في العبد يشترط السلامة حتى ان
تلف فيه اي في العمل يضمن المستاجر بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر واذا قاتلا
اي الصبي والعبد المحجوران يستحقان الرضخ وهو عطاء لا يبلغ سهم الغنيمة ويصح تصرفهما وتوكيلهما

وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي لان ما فيه احتمال الضرر لا تملكه الا باذنه
اذ في الصحة اعتبار الادمية والتوسل الى درك المضار والمنافع والاهتداء في التجارة
بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا عطف على قوله ما
كان نفعا كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه لا يصح
مباشرته اي مباشرة الولي لعدم الاشياء من قبل الصبي لان ولايته نظرية وليس
من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض الا القرض للقاضي فانه يصح له دون غيره من
الاولياء لانه اقدر على استيفائه لعدم الحاجة الى دعوى وبينة ولما استشعر ان يقال
ان ولايته ايضا نظرية وقد مر انه ليس من النظر اثبات الولاية فيه تدارك دفعه
باثبات نوع نظر لا يشوبه الضرر في اقراض القاضي بقوله فان عليه صيانة الحقوق والعين
المنقولة لا يامن هلاكها اي في الحال نهارا بما تهلك فيقرضها القاضي ليلزم في ذمة المستقرض
فيامن هلاكها وما يتردد بينهما اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء والاجارة ونحوها
فمن حيث انه يحتمل الربح نفع ومن حيث انه يحتمل الخسران ضرر يصح بشرط رأي الولي
فانه بانضمام رأيه يندفع احتمال الضرر ظاهرا الا انه اي لان الصبي اهل للحكم اي
لحكم ما يتردد بين النفع والضرر اذا باشره وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي
فيحصل بهذا المذكور من مباشرته برأي الولي ما يحصل بذلك اي بمباشرة الولي
مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود حيث يحصل بكل واحد
من المباشرتين ثم هذا التصرف من الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر
عند ابي حنيفة رحمه الله بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير الصبي كالبالغ
حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاذا باع الصبي من الولي مع غبن فاحش

في صفات الله واحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول لكن لما
كان متاولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان من اهل ملتنا الزمناه الاحكام الشرعية ثمرة معرفة حقية
القرآن ونبوة محمد عم لزمنا مناظرته والزامه فلا نترك على ديانته فلزمه جميع احكام الشرع
وجهل الباغي وهو الخارج عن طاعة الامام بتاويل فاسد وشبهة طارية فيضمن ما اتلف من مال
العادل او نفسه لانه لا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيواخذ بالضمان الا ان يكون له
منعة وامتناع على من يرده فيسقط ولاية الالزام فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم وجب علينا
محاربته لان البغي منكر ونهي المنكر فرض ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع بينهما
فلا مانع من جهة الاختلاف في الدين وان قتل بحق فلا مانع من جهته ايضا وكذا لا يحرم الباغي
ان قتل العادل لانه اذا قال كنت على الحق وانا الآن على الحق على ما اشير اليه في التعليل بقوله
لانه حق في زعمه بناء على تاويله ولا نبايع منقطعة عنه لوجود المنعة ولما كانت الدار واحدة
والديانة مختلفة ثبتت العصمة من وجه فلا يملك ما لهم حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم
اموالهم لاتحاد الدار ولكن لا نضمن ما له بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة توجب
شبهة اختلاف الدار فوجب سقوط العصمة من وجه وانما لم نعكس لا فائدة من التناقض فان انتفاء
الملك معناه عدم الضمان لانه ممنوع فانه قد يجتمع الملك مع ضمان البدل كما في المغصوب
بل لانه لو ملك لم يجب رده بعينه فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان وجهل من خالف
في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه والقضاء بالشاهد واليمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين
فرجل وامراتان والسنة المشهورة انما قيد بالمشهورة احترازا عما دونها اذ لا باس
في مخالفته بالاجتهاد لا عما فوقها لثبوت الحكم فيها بطريق الاولى فان قلت اليمين ثم

يلزم الكفر بمخالفة السنة المتواترة قلت ذلك اذا كانت قطعية الدلالة والبحث
خلو عن اعتبار هذا الشرط دل على ذلك التمثيلان المذكوران كالتحليل بدون
الوطي على مذهب سعيد بن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة وهو حديث
مشهور والقصاص في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل
استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كان الدعوى او خطا عند الشافعي وفيه
مخالفة قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا ايضا من المشاهير
او الاجماع كبيع ام الولد فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه حتى
لا ينفذ قضاء القاضي فيه اي في واحد من هذه المسائل المذكورة لكونه مخالفا
للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع واما جهل يصلح شبهة كالجهل في موضع
الاجتهاد الصحيح اي الذي لا يكون مخالفا لواحد من الادلة المذكورة او كالجهل
في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم صلى العصر به زاعما صحة ظهره ثم
تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء فقضى الظهر عند التذكر ثم صلى المغرب على ظن ان
العصر جائزة بناء على جهله بفرضية الترتيب صح المغرب لان الترتيب فرضيته
ثابتة فلا يعذر بجهله فلا يجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه اداه
زاعما صحة ظهره هذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي لا يجب قضاء العصر لعدم
فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان زعم وقت المغرب ان عصره لم يجب عليه
اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر ان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان
الظهر جائزة بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء
جاهلا ان لا وضوء ثم توضا وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه على غير وضوء فان صلى

الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا لزفر وحسن بن زياد ثم نصح العصر لان حكمه
مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية وانما ذكرناها تكميلا
للاولى لا مثالا واذا قتل احد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد منهما
على الكمال فلا قصاص عليه وانما عليه الدية لانه موضع الاجتهاد فان عند البعض لا يسقط
القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل وما قيل الظاهر ان هذا
مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا ليس بشيء لان صحة الاجتهاد ليست
بشرط في الشبهة المسقطة للقصاص وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة
عليه لان هذه الكفارة مما تندرئ بالشبهة وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه
بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك او بلغه الحديث وهو قوله عم افطر الحاجم
والمحجوم ولم يعرف تأويله والا فعليه الكفارة بالاتفاق ومن زنى بجارية ابيه
او والدته على ظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فيصير شبهة في درء
الحد وهي شبهة الفعل لا يثبت النسب والعدة اي لا يثبت واحد منهما بهذه الشبهة
وان كانا يثبتان بالوطئ بشبهة وكذا حربي اسلم ودخل دارنا فشرب خمرا
جاهلا بالحرمة لا يحد لان جهله يكون شبهة لا ان زنى هو اي زنى حربي فانه
يحد لان جهله بحرمة الزنا لا يكون شبهة لانه حرام في جميع الاديان او شرب الخمر
ذمي اسلم فانه يحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن
فيها فلا يعذر بالجهل بحرمتها فلا يصير شبهة لدرء الحد واشار الى النوع الرابع
من الجهل بقوله واما جهل يصلح عذرا فجهل مسلم في دار الحرب لم يهاجر
فجهله بالاحكام من الصلوة والصوم ونحو ذلك عذر له في الترك حتى لا يجب عليه

القضاء بعد الاقامة في دار الاسلام لانه لا بد من سماع الخطاب حقيقة او تقديرا
لشهرته في محلته كذا اذا نزل الخطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة
اهل قبا فانهم لما بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة استداروا الى الكعبة
فاستحسن رسول الله عم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت المقدس قبل علمنا
بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس
وقصة تحريم الخمر قيل لما نزل تحريم الخمر والميسر قال ابو بكر رض يا رسول الله
كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر واكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا
في البلدان لا يشعرون وهم يطعمونها فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا
وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا فاما اذا انتشر في
دارنا فعدم التبليغ ممن جهل بها يكون لتقصيره فلا يكون جهله عذرا
لمن لم يطلب الماء في العمران اذا تيمم وكان الماء موجودا لا يصح التيمم وفيه نظر لان
عدم صحة التيمم في هذه الصورة لان العمران معدن الماء فكان الطلب واجبا
ان كان وجود الماء ليس بشرط في جواب المسئلة وبالجملة ما ذكر ليس حجة ان الجهل
ليس بعذر وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون يكون عذرا حتى ان تصرف فلا يصح
من الموكل فان اشترى الوكيل قبل العلم بالوكالة تقع عن الوكيل ولو باع مال
الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي وكذا جهل الوكيل بالعزل و
المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا
جهل المولى بجناية العبد حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بها لا يكون مختارا
للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع عذر حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها

بعد ما بيعت بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة وكذا جهل الامة
المنكوحة بالاعتاق عذر حتى لا يبطل خيارها اذا سكت عن فسخ النكاح
او بالخيار اي جهلها بان لها خيار العتق فانه لا يبطل خيارها ايضا
وكذا جهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولي غير الاب والجد من الكفو بمهر
المثل او زوجها احدهما من غير كفو او بغبن فاحش عذر حتى يكون لها الفسخ
بعد العلم بالنكاح ولا يكون سكوتها رضا لا جهلها بالخيار فانها اذا علمت
بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذا
جهلها بالاحكام الشرعية في دار الاسلام ليس بعذر لان الدليل مشهور في حقها
لاشتهار العلم في دار الاسلام وفراغها للطلب وهو واجب عليها فالجهل لا يعذر
وفي حق الامة يخفى لان خدمة المولى يشغلها عن التعلم فيعذر بالجهل ولان البكر
تريد الزام الفسخ وفي الامة دفع زيادة الملك لان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة
ثلث والجهل عدم اصلي يصلح للدفع لا للالزام وهذا النوع ولي ان يرد على الاول
ان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بالمسائل التي لا يعرفها الا حذاق
الفقهاء حتى شرط القضاء اي في فسخ البكر بعد البلوغ لا هنا اي في فسخ المعتقة
تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر
ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر الى شرب المسكر والسكر
بدواء كالبنج والافيون وما يتخذ من الحنطة والشعير والعسل وهو كالاغماء
يمنع صحة التصرف كلها حتى الطلاق والعتاق صرح بهما ردا لما روي عن
[illegible] انه يصح الطلاق والعتاق منه واما بطريق محظور كالسكر من شراب

[illegible]

من شراب محرم قليله وكثيره او من شراب مثلث لانه انما يحل عند ابي ح
بشرط ان لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فهذا اي هو القسم الثاني من السكر
لا ينافي الخطاب لقوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال
السكر فهو قيد لما يتعلق به الخطاب والمعنى انهم خوطبوا في حالة الصحو بان لا تقربوا
الصلوة حالة السكر فيلزم كونهم مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا
لتعلق الخطاب وانما يكون منافيا لو كان قوله تعالى وانتم سكارى قيدا للخطاب
وليس كذلك فهو لا يبطل الاهلية اي اهلية الخطاب اصلا لتحقق العقل والبلوغ
فيلزمه كل الاحكام وان كان لا يقدر على الاداء اذ لا يصح فيه الاداء وتصح
عبارته في عامة التصرفات وانما ينعدم به القصد ولا يفوت الا قدرة فهم الخطاب
بشرب هو معصية فيجعل في حكم الموجود زجرا له وبقي التكليف متوجها عليه حتى
ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد لان الاعتقاد لا يتحقق
الا بالقصد الى تبدله كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك
فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا اسلم اي السكران يصح ترجيحا لجانب الاسلام
وكون الاصل هو الاعتقاد كالمكره فانه يصح اسلامه ولا يثبت ارتداده
واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر
دليل الرجوع لان السكران لا يستقر على امر واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وجب
وغيرهما من حقوق العباد او باشر سبب الحد بان زنى او قذف في حالة السكر يحد
الحد لكن انما يحد اذا صحا ليحصل الانزجار وحده اي حد السكر اي الحالة المميزة
بين السكر والصحو اختلاط الكلام وزاد ابو حنيفة ان لا يعرف الارض من السماء

[illegible]

لوجوب الحد فقط واما في غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده ابتداء
الاختلاط فقط ومنها الهزل وهو ان يذكر اللفظ ويقصد الابد من هذا
القيد احترازا عن صورة الخطأ ولا يراد به معناه لا الحقيقي ولا المجازي
وهو ضد الجد وهو ان يراد به احدهما وشرطه ان يشترط باللسان اي شرط
ان يجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا
ولا يعتبر دلالة الحال ويشترط كونه اي كون الشرط وهو المواضعة في نفس
العقد بل ينبغي ان يكون المواضعة سابقة على العقد وهو اي الهزل لا ينافي
الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة وهو القصد الى الشيء وارادته ولا
الرضا بها وهو الايثار والاستحسان بل ينافي اختيار الحكم والرضا به فوجب
النظر في التصرفات الشرعية كيف تنقسم فيهما اي في الاختيار والرضا وهي
اما من الانشاءات او من الاخبارات او من الاعتقادات لان التصرف ان كان
احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبار
والا فاعتقاد اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض او لا فالاول كالبيع
والاجارة فاما ان تواضعا اي المتعاقدان في اصل العقد اي بحسب
المواضعة قبل العقد بان يتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا يريد البيع فان
اتفقا على الاعراض اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا عن الهزل
وقت البيع وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل لاعراضهما عنه وان اتفقا
على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما اي للمتعاقدين مؤبدا اذ لم يوجد
الرضا بالمباشرة لا بالحكم هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع

فانه اذا بيع بالخيار فالرضا بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك فيفسد
العقد كما في خيار المؤبد لكن لا يملك بالقبض كما في البيع الفاسد فان نقضه احدهما
انتقض وان اجازاه في الثلثة اي في مدة ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي انقلب جائزا
لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد لا ان اجاز احدهما لانه كخيار الشرط للمتعاقدين
فيتوقف على اجازتهما وعندهما لا يشترط في الثلثة اي لا ينفذ الاجازة بها بل كلما
اجازاه جاز البيع كما في خيار المؤبد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء اي لم
يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة او اعرضا او اختلفا
في البناء والاعراض يصح العقد عنده عملا بالعقد فان الاصل في العقد الشرعي
اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض وهو اولى من الاعتبار من المواضعة التي لم يتصل بها
اي بالعقد لا اي لا يصح العقد عندهما اعتبارا للعادة فان العادة تحقق المواضعة
ما امكن فيما ذكر ان الاصل في العقد الصحة واللزوم معارض بان المواضعة سابقة
والى هذا اشار بقوله والمواضعة اسبق والسبق من اسباب الترجيح قلنا الا ان
وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان احد المتعاقدين يدعي عدم المضي على
المواضعة فالعقد باعتبار ان اصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون
ناسخا للمواضعة السابقة فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
عملا بالعقد فيصح في الصورتين وعلى اصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة
بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شيء من الصورتين واما ان تواضعا
على البيع بالفين على ان الثمن الف فيهما عملا بالمواضعة الا في صورة اعراضهما
عن المواضعة وابو حنيفة رح يعمل بظاهر العقد في الكل اي في صورة الاعراض وغيرها

والفرق لهما بين البناء هنا اي في صورة المواضعة على قدر الثمن والبناء ثمه اي في صورة
المواضعة على نفس العقد هو ان العمل بالمواضعة ثمه يجعل قبول احد العقدين شرطا في وقوع
البيع بالاخر فيفسد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضياته وفيه نفع لاحد المتعاقدين
وقد جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف وهو الثمن لانه وسيلة لا مقصودة
فلو اعتبرناه وجعلنا نفس العقد لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلابد من
القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية واما ان تواضعا على ان الثمن
جنس آخر بان تعاقدا بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن الف درهم فالعمل
بالعقد اتفاقا فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة او اعرضا
او لم يحضرهما شيء اما ابو ح رح فعلى اصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل و
للعقد بتسميتها من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل اما ابو يوسف ومحمد فقد احتاجا
الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره وهو ما اشار اليه بقوله والفرق
لهما هو ان المواضعة في القدر ان العمل بها اي بالمواضعة مع صحة العقد ممكن ثمه لا هنا
لان البيع لا يصح بدون تسمية البدل واذا اعتبرت المواضعة كان البدل الف درهم
وهو غير مذكور في العقد المذكور فيه مائة دينار وهو غير البدل بخلاف المواضعة في القدر
فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد البيع بالالف الموجود في الالفين ثم
ذكر جوابهما عن قول ابي ح رح ان العمل بالمواضعة هنا اي بقوله والهزل في
الالفين ثمه شرط لا طالب له لاتفاق المتعاقدين على ان الثمن الف لا الفان
واذا لم يكن للشرط طالب فلا يفسد العقد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا
مثلا لا يفسد العقد لعدم الطالب ولابي ح رح في جواب المذكور ان الشرط في

في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وفيه نفع له وهو الطالب لكنه لا يطالب هنا
للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا والثاني وهو
ما لا يحتمل النقض ومعنى عدم احتماله النقض عدم جريان الفسخ بعد التمام والاقالة
فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر
وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق
واليمين فانه يتبين الحكم المذكور في هذه الثلثة عبارة وفي الباقي دلالة لان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار
الشرط والمراد بالاسباب ههنا العلل ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح
فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وان كان في قدر البدل اي المهر بان ذكر
في العقد الفان ويكون المهر الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة
فالمهر الفان وهما المسمى في العقد وان اتفقا على البناء اي بناء النكاح على المواضعة
فالف اما عندهما فظاهر كما في البيع واما عند ابي ح فيحتاج الى الفرق بين
النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس
واشار الى ذلك بقوله والفرق لابي ح رح بين هذا والبيع ان البيع يفسد بالشرط
والثمن بالمواضعة يجعله شرطا فاسدا فلم يعمل بها تصحيحا للعقد بخلاف النكاح فانه
لا يفسده وان اتفقا على انه لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد عن ابي ح
المهر الف لان المهر غير مقصود في النكاح بخلاف البيع فانه لا يصح الا بتسمية الثمن
والنكاح يصح وان لم يسم المهر لان الثمن مقصود بالايجاب فرجح به اي بالثمن
وفي رواية ابي يوسف عنه الفان كما في البيع وان كان الهزل في جنس

فان اتفقا على الاعراض فالمسمى في العقد لازم وان اتفقا على البناء فمهر المثل لازم اجماعا
لانه بمنزلة التزوج بدون المهر وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في
الاعراض والبناء ففي رواية محمد رح مهر المثل لان الاصل على رواية بطلان
المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ما ذكر وكذا في المواضعة
في جنسه لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه
وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان بخلاف المواضعة في الجنس فانه غير ممكن فيه
فلما بطل المسمى وجب مهر المثل وفي رواية ابي يوسف المسمى لازم قياسا على البيع
وعندهما مهر المثل لازم بناء على اصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة
فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المواضع عليه ومنه
ما يكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض اي الاتفاق على الاعراض
عليه يلزم الطلاق والمال وكذا يلزم الطلاق والمال في الاختلاف اي لا اعراض والبناء
وفي عدم الحضور اما عند ابي ح رح فلترجيح الايجاب اي العقد على المواضعة واما عندهما
فلعدم تأثير الخيار فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال لازم
والخيار باطل لان قبول المرأة شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وعند ابي ح رح
لا يقع الطلاق فلا يجب المال حتى تشاء المرأة يعني ان ردت الطلاق في ثلثة ايام
بطل الطلاق وان اختارت او لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والمال
لازم فمسئلة الهزل في الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبيهما
وكذا يقع الطلاق ويلزم المال في البناء على المواضعة عندهما على ان المال يلزم حتما



تبعا لان المال في الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية
والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت
ثم يجب المال ضمنا لا قصدا انما يؤثر الهزل في وجوب المال عند ابي ح رح يتوقف الطلاق
على مشيتها لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف
البيع واما تسليم الشفعة بطريق الهزل فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب المواثبة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه
اي لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلثة
ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا وكذا يبطل الابراء اي ابراء الغريم
او الكفيل بالهزل كما يبطل الابراء بشرط الخيار واما الاخبارات فالهزل يبطلها
سواء كان فيما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح فانه يحتمل الفسخ قبل التمام او لا يحتمله
كالطلاق والعتاق لانه اي لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به والهزل ينافي ذلك
الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتق مكرها باطل فكذا هازلا لان الهزل دليل الكذب
كالاكراه واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف بالدين فيكون الهازل
بالردة مرتدا بعين الهزل لقوله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل ابالله واياته ورسوله
كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم لا بما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها واما الاسلام هازلا
لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه ومنها
السفه وهو خفة تعتري الانسان من الفرح او الغضب فتحمله على العمل بخلاف موجب
العقل وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف

[illegible]

[illegible]

ولاية العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر والاحسان
الا ان التجاوز عن الحد حرام والفرق بين السفه والعته ان المعتوه تشابه
المجنون في بعض افعاله واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابهه وهو لا يخل في
الاهلية ولا شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى و
لا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكرا اي يفيد التقليل لان
التنوين يفيده في قوله تعالى فان انستم منهم رشدا اي علمتم لهم صلاحا في العقل
وحفظ للمال لا ينعدم ايناس الجدية عن مثله الا نادرا وهي خمس وعشرون سنة
لان اقل البلوغ اثني عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل من
يمكن فيه ان يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة فيسقط المنع عند ابي
حنيفة رح فانه اقام السبب الظاهر مقام الرشد وهو ان يبلغ هذا المبلغ مقام فيدفع
اليه المال بعد مضي هذه المدة سواء حصل منه ايناس ام لا وقالا لا يدفع اليه
المال ما لم يونس منه الرشد تمسكا بظاهر الاية واختلفوا بالسفيه الذي صار
سفيها بعد البلوغ فعندهما يحجر الحر منع نفاذ التصرفات القولية لان النظر واجب حقا
لدينه ولسلامته وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق وهذا الحجر بطريق النظر
لا العقوبة فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا وغاية
فعل السفيه ارتكاب الكبيرة وقياسا عطف على قوله حقا له على منع المال فانه
منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات القولية
والا لبطل ملكه باتلافه بها وايضا صحة العبارة لاجل النفع له بتحصيل المطالب
فاذا صارت العبارة لاجل النفع له بتحصيل المطالب فاذا صار العبارة ضررا

ضررا عليه يجب قبولها وكان نفعه في الحجر وايضا النظر واجب حقا للمسلمين
فان السفهاء ان لم يحجروا اسرفوا فيركب عليهم الديون فيضيع اموال المسلمين
في ذمتهم مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال فانه
وان كان احتيالا في الوصول الى المقصود ولكنه سفه من جهة انه لا يملك فلسا
فدا عتق جارية بالف دينار وقيل مع ابنائه على ان الانسان يمنع من التصرف
في ملكه بما يضر جاره عند ابي يوسف رح بل عليه الفتوى اختاره مشايخ بلخ وغيرهم
منقول عن ائمتنا ثم ان الظاهر من حجره حقا للمسلمين انه من قبيل الحجر لدفع الضرر
العام وعند ابي حنيفة رح لا حجر للسفيه لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب
صادرا عن علم ومعرفة لم يكن سببا للنظر كمن قصر في حقوق الله تعالى لا يستحق وضع
الخطاب عنه نظرا له وما ذكر من الحجر حقا فذلك النظر جائز لديانة لا واجب كما ذكر في
صاحب الكبيرة فان العفو عن القصاص جائز لا واجب ولما كان مظنة ان يقال
في ترك الحجر ضرر بالمسلمين من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص
جائز لا واجب لان فيه حيوة تدارك دفعه بقوله وانما يحسن اي حجر السفيه
بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية وابطالها والحاقه
بالبهائم والعبارة والاهلية نعمة اصلية واليد والتصرف نعمة زائدة فيبطل
قياس الحجر على منع المال لانه قياس القوي بالضعيف ثم اذا كان الحجر بطريق
النظر له عندهما وهذا يختلف بحسب الاحكام يلحق السفيه في كل حكم الى من يعامل
في الحاقه اليه نظر له من الصبي والمريض والمكره ففي الاستيلاد يجعل كالمريض
فانه اذا ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا والجارية

ام ولد لان توفر النظر في الحاجة بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه محتاج اليه لابقاء
نسله وصيانة مائه فيلحق بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته
يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هي ولا ولدها لان حاجته
مقدمة على حق الغرماء ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه وكان شراؤه
فاسدا يعتق الغلام حين قبضه ويجعل في هذا الحكم بمنزلة المكره فيثبت له الملك بالقبض
واذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه
وهو في الحكم ملحق بالصبي واذا لم يجب على المحجور شيء لم يسلم له شيء وكانت سعاية
الغلام في قيمته للبائع وهذا الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرف في
ماله نظرا له عندهما انواع اما بسبب السفه في ذاته فيحجر بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج
الى حجر القاضي عند ابي يوسف واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله
التلجئة الى المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع
الغرماء فيتوقف على قضاء القاضي اتفاقا منهما لانه لاجل النظر للغرماء فيتوقف
على طلبهم وانما يتم بالقضاء وان لم يمكن بيعها منفصل بقوله فيحجر وهذا انما يكون في المال
الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه فيه مع كل واحد واما
بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي امواله عروضا كان او عقارا
فهذا ضرب حجر لانه في امر خاص ومنها السفر وهو خروج مديد اي عزم ان الوطن على
قصد مسيرة ثلثة ايام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام والا فالحد
ليس بمقدر وهذا لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف
لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه لا يضره الصوم واختلفوا في الصلوة

اي في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلوة فعند الشافعي القصر رخصة ترفيه حتى يكون
الاكمال مشروعا وعندنا عزيمة حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء وثمرة الخلاف
ان المسافر اذا صلى اربعا لا يكون الاربع فرضا بل المفروض ركعتان لا غير والشفع
الثاني تطوع عندنا حتى انه اذا قعد على رأس الركعتين قدر التشهد يجوز صلوته واذا
لم يقعد لا يجوز لانها القعدة الاخيرة وهي في حقه فرض فقد ترك فرضا بخلاف
المقيم وعنده يجوز لان الاكمال عزيمة وقد اختار العزيمة فيكون فرضا
وكذا اذا ترك القراءة في الركعتين الاوليين او في واحدة منهما يفسد صلوته
عندنا خلافا له لقول عائشة رض فرضت الصلوة ركعتين فاقرت في السفر وزيدت
في الحضر وفي التحفة واصله ما روي عن عمر رض انه قال صلوة المسافر ركعتان
تمام غير قصر على لسان نبيكم عم وتسمية الصدقة فانه عم سماها صدقة حيث قال انها
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ولعدم افادة التخيير على ما مر في
فصل العزيمة والرخصة من ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة
في صوم رمضان وههنا لا يسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير واما صدق [illegible]
وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه او ما هو في معناه على الركعتين الاخريين
فلا يصلح متمسكا فيما ذكر لانه للخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا
نوى الاتمام وح لا نم انه لا يذم تاركهما اذ لا ينقطع به عرق الشبهة فان عدم
الذم عند عدم الاتمام وعدم النية به يكفي في تمشيتها بل لانه اي لان الصدق
المذكور لا ينافي فرضيتهما عزيمة كما في المزيد على قدر ثلث آيات في الصلوة فان الحد
المذكور صادق عليه مع انه يقع فرضا بلا خلاف وانما يثبت هذا الحكم اي القصر

بالسفر اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل به بل اتصل بحال القضاء فلا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار
اي حكم للمسافر وافتى في حقه اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر
بخلاف المريض فانه يجوز له الافطار وذلك لان الضرر في المريض حال لا مدفع له
وربما يتوهم قبل الشروع ان لا يلحقه الضرر وبعد الشروع يعلم لحوق الضرر
من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن من دفع الضرر الداعي الى الافطار
بان لا يسافر ولكن اذا افطر المسافر يصير السفر شبهة في الكفارة اذا كان
الافطار لانه سبب مبيح في الجملة واذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف اذا
لكن ان افطر الصائم المقيم بعد ما سافر لا كفارة عليه واذا افطر ثم سافر
لا يسقط الكفارة بخلاف ما اذا مرض اي اذا افطر ثم مرض في ذلك اليوم
لان المرض امر سماوي يتبين به ان الصوم لم يجب عليه فيه والسفر اختياري
واحكام السفر تثبت بالخروج ومجاوزة العمران بالسنة المشهورة وان لم
السفر علة وهي ما روي عن رسول الله عم والصحابة رخصوا برخص المسافر
بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان
حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بالسنة المشهورة ثم اذا نوى
الاقامة قبل الثلثة اي ثلثة ايام صح وان كان المسافر في غير موضع الاقامة
وان نواها بعد الثلثة يشترط موضع الاقامة لان الاولى اي نية الاقامة
قبل ثلثة ايام فسخ للسفر وهذه اي نية الاقامة بعد الثلثة رفع له والفسخ
اسهل من الرفع وسفر المعصية سبب الرخصة وقد مر في فصل النهي وقد يستدل

وقد يستدل المخالف على عدم كون سفر المعصية من اسباب الرخص بوجهين احدهما
ان الرخص نعمة فلا تنال بالمعصية ولهذا جعل السكر في حقهما معدوما
في حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطا بالاضطرار حال كون المضطر غير هذه
الحالة على اصل الحرمة واشار المص الى الجواب عن الاول بقوله والمعصية منفصلة
عنه اي عن السفر لوجود كل منهما بدون الاخر فان البغي وقطع الطريق والتمرد
معصية وان كانت في المصر فتلك معصية بلا سفر والرجل قد يخرج غازيا
ثم يستقبله غيره وهم القوم الذين معهم احمال الميرة فيقطع عليهم فان سفره مندوب
وصار معصية فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه والمنهي لمعنى
منفصل عنه من كل وجه لا يناقض مشروعيته كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السكر
لانه عصيان بعينه لانه حدث عن شرب محرم فلا تثبت به الرخص المنوطة بزوال
العقل والى الجواب عن الثاني بقوله وهو غير باغ ولا عاد لا بد من تقدير فعل يتعلق
الاية له اي في حال كونه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا اكل الميتة متلذذا او قضاء
للشهوة بل اكلها دفعا للضرورة ولا يتجاوز حد سد الرمق والمستدل المخالف
جعل قوله غير باغ حالا من ضمير اضطر ومنها الخطأ المقابل للعمد وهو ان يفعل
فعلا من غير قصد تام كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمي ولم يقصد
الانسان فوجد قصد غير تام وانما قال المقابل للعمد لانه يستعمل في مقابلة الصواب
فيجامع العمد فلا يكون من الاعذار وهو يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن
اراد الاجتهاد اللغوي لا الاصطلاحي ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل

ولا يواخذ بحد وقصاص لانه جزاء الكامل فلا يجب على المعذور وتسمى حقوق العباد حتى
يجب ضمان العدوان لانه جزاء مال والمال معصوم لا جزاء فعل ولهذا لو اتلف
رجلان عينا لآخر يجب عليهما ضمان واحد ولو كان جزاء للفعل لوجب على كل واحد منهما
ضمان كامل ويصلح اى الخطا مخففا لما هو صلة لم يقابل مالا وجب بالفعل كالدية فانها
قال هذا الا انما يجب بسبب المحل لا يكون الخطا مخففا فيه لانه ضمان مال ويوجب الكفارة
اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة والمراد
الكفارة اذ هو اى لما دائر بينهما جزاء قاصر ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعي لعدم
الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام التميز بالعقل لا سهو وغفلة امر لا يوقف
عليه لا بحرج واذا صدرت الاعمال عن سهو او غفلة يجب ان لا يعتبر ولا يواخذ الانسان
بها لقوله عم رفع عن امتي الخطاء والنسيان ولان السهو والغفلة مركوز في الانسان
فيكون ان عذرا اقيم البلوغ مقامه اى مقام العقل من غير سهو وغفلة اقامة
للدليل مقام المدلول لان السهو والغفلة انما يوضحان لنقصان العقل فاذا
كمل العقل بكثرة التجارب بعد البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا والاحكام
اليقظة حتى ابطلنا عبارات النائم والرضا فيما يبتنى عليهما اى على اليقظة والرضا
كالبيع ونحوه ولا حرج في دركهما اى درك اليقظة والرضا لان الاصل
ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها يقام ما هو دليل عليها مقامها
كالسفر مقام المشقة بخلاف الامور الظاهرة وانما ذكر اليقظة والرضا دفعا
لشبهة الشافعي فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق
النائم ولقام البلوغ مقام الرضا واذا جرى البيع على لسان اى لسان الخاطى

اى لسان الخاطى خطا وصدقه خصمه يكون كبيع المكره فينعقد البيع لوجود
الاختيار ويفسد لفوات الرضا ثم شرع في القسم الثاني من العوارض المكتسبة
فقال واما الذي من غيره فالاكراه وهو اما ملجى بان يكون بفوات النفس او العضو
وهو اى الاكراه معدم للرضا ومفسد للاختيار لان الانسان مجبول على حب حيوته
وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه واما غير ملجى
بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهو معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه
سواء كان ملجيا او لا لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه اما فرض
ويصير فرضا كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل او محرم لا ينجلي حرمته ولا يصير فرضا
بل يرخص فيه كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان او محرم لا ينجلي حرمته
ولكن يرخص فيه كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه او محرم لا ينجلي حرمته
ولا يرخص فيه كما اذا اكره على قتل مسلم بغير حق حتى يوجر وهو دايم اجرى
تدل على ان الاكراه لا ينافي الاهلية والخطاب ولا ينافي الاختيار لانه حمل على اختيار
الاهون واصل الشافعي في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا بان يحل
الاقدام على الفعل يقطع الحكم عن فعل الفاعل اى المكره لعدم اختياره والعصمة تقتضى
دفع الضرر بدون رضاه اى رضاء الفاعل ثم ان امكن بعد قطع الحكم عن
الفاعل نسبة الفعل الى الحامل على الاكراه اى المكره يجب الفعل اليه والا بطل
الاقوال كلها لان نسبته الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره ويضمن
الحامل الاموال التي اكره الغير على اتلافها لان نسبة الاتلاف الى الحامل
ممكن لان الانسان يفعل بآلة مباينة فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا

بان لا يحل له الاقدام على الفعل كالاكراه على الزنا والقتل لا ينقطع الحكم عن فعل الفاعل
فيحد الزاني ويقتص القاتل مكرهين ولما اتجه ان يقال الظاهر ينقطع نسبة الحكم عن فعل
الفاعل بكون الفاعل هو القاتل فيجب ان يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن يجب القصاص
عليهما عند الشافعي تدارك الجواب عنه بقوله وانما يقتص الحامل بالتسبب وان كان
الاكراه حقا كالاكراه على الاسلام لا ينقطع بقضاء اي الحكم عن فعل الفاعل فيصح اسلام
الحربي وبيع المديون لقضاء الديون مكرهين وطلاق المولي بعد المدة اي مدة
الايلاء بالاكراه حقا واما قبل مضيها فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق ولا يصح اسلام
الذمي لان اكراهه على الاسلام ليس بحق فيبطل الاقوال كلها والاكراه بالقتل والحبس
سواء والاصل المقرر عند ابي ح واصحابه ان الاكراه الملجي لما افسد الاختيار
عارض هذا الاختيار الفاسد من الفاعل اختيار صحيح وهو اختيار الحامل فيصير اختياره
الفاعل كالمعدوم لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك اي كونه
آلة نسب الفعل الى الحامل والا اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل بقي الفعل
منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا
ان التكلم بلسان الغير ممتنع فان كانت الاقوال مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار
كالطلاق والعتاق ينفذ لا بها اي لان الاقوال التي لا تنفسخ تنفذ مع الهزل
وهو ينافي الاختيار اي اختيار الحكم والرضا به وان كان اختيار المباشرة
والرضا بها لما تبين فيما ان الاولين ينتفيان عنه وينفذ مع اختيار
وهو لا ينافي الاختيار اي اختيار الحكم اصلا وان وجد في جانب السبب ففي الاكراه
لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم

وهو ان يصير اختيار الفاعل كالمعدوم

المعدوم من كل وجه فانتفا شرائط كمال النفاذ في الاكراه اقل فهو بالقبول
اولى والنفاذ فيه اظهر والى هذا اشار بقوله فلا ينعقد الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار اولى فاذا وقع الطلاق والعتاق في الهزل مع عدم اختيار
الحكم والرضا به حاصل فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى واعترض
على هذا بان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد اما في الاكراه
فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع
في الهزل الوقوع في الاكراه واجيب عنه بان في كل من الاكراه والهزل امرين
من الامور الاربعة الا ان الذي في الاكراه اقوى من جهة ان الحكم هو المقصود
والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات
والرضا قد يكون وقد لا يكون والفاسد بنفس الاختيار بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل
الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم واذا اتصل الاكراه بقبول المال في
الطلاق بان اكره امرأته بوعيد تلف وحبس على ان تقبل من زوجها الخلع
على الف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخولة يقع الطلاق بلا مال لانه اي
لان الاكراه يعدم الرضا بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق
عليه لانه يتوقف على الرضا ولم يوجد كما في خلع الصغيرة فانه يقع الطلاق بلا مال
لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال لانه لو اكره على تطليق
امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع ويجب المال لانها التزمت
المال طائعة بازاء ما سلمت لها من البينونة بخلاف الهزل فانه اذا اتصل الهزل بقبول
المال تصح التطليق لكن يتوقف الطلاق على التزام المرأة المال والرضا به فان

الزمه وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال واما عندهما
فلان الرضا بالسبب ثابت في الهزل دون الحكم فيصح ايجاب المال موقوفا
الطلاق عليه اي على المال في الخلع بطريق الهزل كما في خيار الشرط في جانبها
اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها المال واما في
جانب الزوج فلا يصح في الخلع لان الخلع يمين في حقه ومعاوضة في حقها
واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب بدل الخلع ويقع الطلاق من غير
توقف على الرضا لان الهزل بعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب
فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار وان كانت الاقوال مما ينفسخ ويتوقف
على الرضا كالبيع والاجارة تفسد التلجي وغيره مما سوا العدم الرضا و
الاقارير كلها من المكاتب وغيرها لقيام الدليل على عدم المخبر به هو الاكراه
وعدم الرضا والافعال منها ما لا يحتمل ذلك اي كون الفاعل آلة للحامل فان لزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية يقتصر عليه اي على الفاعل ايضا ولا يتعلق بالحامل
لانه يجب تبديل المحل بمخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل
وفيما اذا يجب مخالفة المحل بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده
الحامل برضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين واذا فعل
غيره كان طائعا لا مكرها واني لذلك بمثالين لان تبدل محل الجناية قد يستلزم
تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كاكراه المحرم المحرم على قتل الصيد
فقتله يقتصر على الفاعل لانه اي لان الحامل انما حمله على الجناية على احرام
اي احرام الفاعل ولو جعل الفاعل آلة له يصير المحل احرام الحامل لا احرام الفاعل

الفاعل فلم يكن اتيا بما اكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه واشار الى المثال الثاني وهو
ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل بقوله وكما اكره غيره
على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير
المغصوب لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء
وتبدل ذات الفعل ايضا لانه يصير الفعل والتسليم غصبا والاعتاق وان كان
لا يحتمل كذلك اي كون الفاعل آلة له لانه من الاقوال لكن التلف يحصل به وتفصيل
ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على
الفاعل وهو المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فينتقل الى الحامل
فيضمن ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل وان
لم يلزم منه التبديل اي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية يجعل آلة
كاتلاف المال والنفس فيقتصر كانه ضربه عليه واتلفه فيخرج الفاعل من البين
فيضاف الاتلاف الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل فموجب الجناية نحو ضمان
المال والقصاص والدية والكفارة عليه اي على الحامل فقط فان كان عامدا
يقتص هو فقط عند ابي ح رح ومحمد وعند ابي يوسف لا قصاص على احد
منهما بل الواجب الدية على الحامل من ماله في ثلث سنين لكن في الاثم لا يمكن
جعله آلة لانه اكرهه بجناية على دينه ولو جعل آلة تبدل محل الجناية اذ
الجناية ح يكون على دين الحامل وهو لم يامر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه
واذا لم يمكن جعله آلة فيأثم كل منهما واما الحامل فلقصده قتل نفس محرمة واما
الفاعل فلا طاعة للمخلوق في معصية واثاره نفسه على ما هو مثله

حرمه لا يسقط ولا يدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالاكراه
لانه الزاني حقيقة واما المراة فممكنة منه زنا ما من قبيل ما يحتمل الرخصة على ما يأتي
لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما اي القاتل والمقتول في ذلك سواء فلا يحل
للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه وكذا جرح الغير اذا اكره عليه بالقتل لا يحل له جرح
لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل يحل له لان حرمة نفسه فوق
يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير حتى لو اكره بالقتل على قطع يد الغير لا يحل له
ذلك والزنا قتل معنى لان من لا نسب له بمنزلة الميت لانه لا يجب النفقة
بولد الزنا على الزاني لعدم النسب ولا على المراة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد فاذا
اكره على الزنا لا يحل الزنا وحرمة يسقط كالميتة والخمر والخنزير والاكراه
الملجي يبيحها اي يبيح المحرمات التي تحتمل السقوط حتى ان امتنع اثم لان الا
من يحرم حل وقد استثني عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار يعني انه
لا يثبت الحرمة فيها فيبقى الاباحة الاصلية ضرورة كقوله تعالى وقد فصل لكم
ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وغير الملجي فانه لا يبيح المحرمات لعدم الضرورة
لكنه يورث الشبهة حتى لو شرب الخمر بالاكراه الغير الملجي لا يحد وحرمة لا يسقط
اي لا يحل متعلقها اصلا لكن يحتمل الرخصة في فعله مع بقاء حرمته وهي اما في
حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الاكراه عليه اكراه
على حرام لا يسقط حرمته فان حرمة كلمة الكفر لا تحتمل السقوط ابدا اعلم ان
التكلم بكلمة الكفر حرام ابدا الا ان الشرع رخص فيه حالة الاكراه بشرط
اطمينان القلب بالايمان لقوله عم فان عادوا فعد وقوله تعالى الا من اكره

وقلبه مطمئن بالايمان واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة بالاعذار
كالعبادات من الصلوة والصوم والحج فان الاكراه على تركها اكراه على حرام
حرمته لا يسقط به ثم هو امر مؤهل للوجوب فيرخص بالملجي وان صبر فقتل صار شهيدا
وقد مر في فصل الرخصة وزنا المراة من هذا القسم اي اذا اكرهت المراة على
الزنا بالملجي رخص لها فان العصمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام لا يسقط ابدا
ولكن يحتمل الرخصة اذ ليس فيه معنى قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة
قتل النفس بخلاف زناه فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص بالاكراه الملجي
لا تحد المراة بالزنا بالاكراه بغير الملجي للشبهة اي شبهة الرخصة في زناها بغير الملجي
ويحد هو اي الرجل في زناه بغير الملجي لانه لا يرخص بالملجي فيحد لعدم الشبهة واما في حقوق
العباد كاتلاف مال المسلم فانه حرام حرمة هي في حقوق العباد ولان عصمة المال دون
عدم الاتلاف حق العبد والحرمة متعلقة بترك العصمة وحكمه حكم اخويه في انه يرخص بالملجي
صبر صار شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم لكن حرمة اتلاف مال المسلم لا يسقط بحال
لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة وانما رخص فيها لان حرمة النفس فوق حرمة المال والمراد
باخويه ما يحتمل السقوط وما لا يحتمله لكنهما لم يسقطا وهما حق الله تعالى ويجب الضمان على من وجد
العصمة اي يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان
ما اتلف لان المال معصوم حقا للصاحب فلا يسقط
بحال والله اعلم بحقيقة
الحال
تم

فرغت من تأليف الكتاب [illegible]بده بعون الله وحسن توفيقه وتسديده

في غرة رمضان المبارك من شهور سنة احدى

وثمنين وتسعمائه

مؤلف

تم الكتاب وربنا محمود وله المكارم والعلى والجود ثم الصلوة على النبي محمد

ما اخضر ريحان واورق عود

تم

